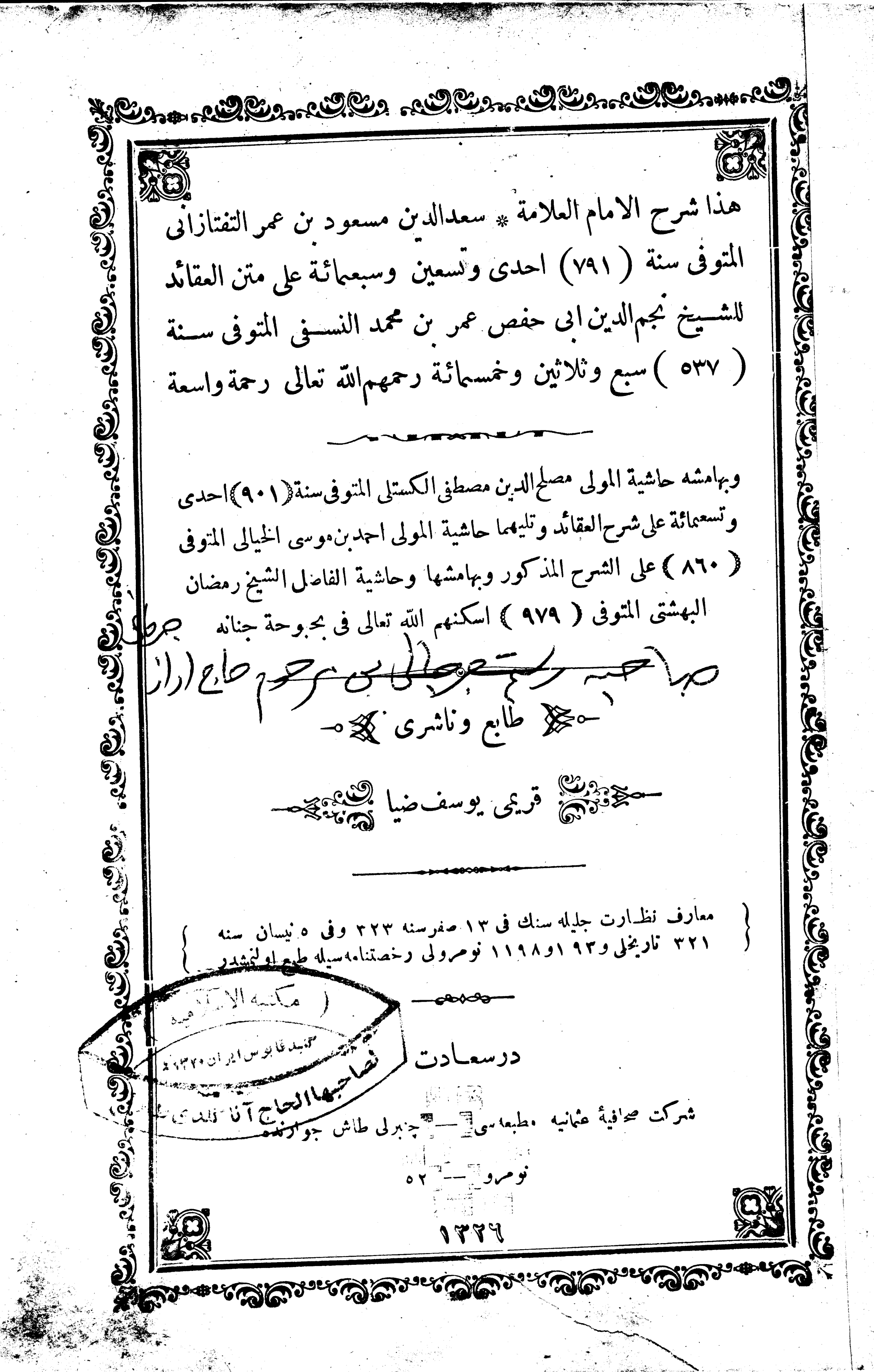


هذا شرح الامام العلامة * سعدالدين مسعود بن عمر التفتازانى المتوفى سنة (٧٩١) احدى وتسعين وسبعمائة على متن العقائد للشيخ نجم الدين ابى حفص عمر بن محمد النسفى المتوفى سنة (٥٣٧) سبع وثلاثين وخمسمائة رحمهم الله تعالى رحمة واسعة

وبهامشه حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلى المتوفى سنة (٩٠١) احدى وتسعمائة على شرح العقائد وتليهما حاشية المولى احمد بن موسى الخيالى المتوفى (٨٦٠) على الشرح المذكور وبهامشها وحاشية الفاضل الشيخ رمضان البهشتى المتوفى (٩٧٩) اسكنهم الله تعالى فى بحبوحة جنانه

طابع وناشرى

قريمى يوسف ضيا

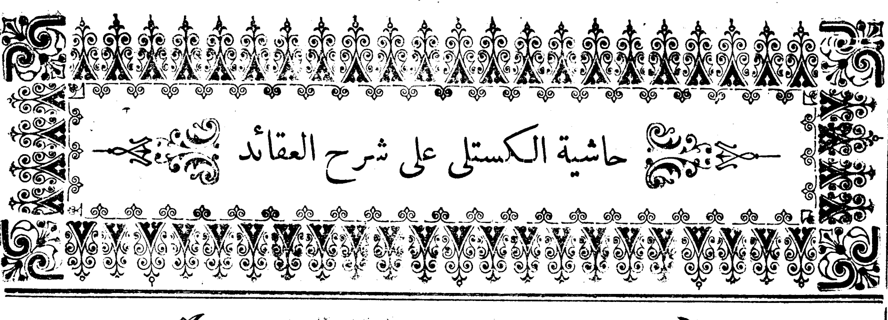
معارف نظارت جليله سنك فى ١٣ صفر سنه ٣٢٣ وفى ٥ نيسان سنه ٣٢١ تاريخلى و٩٣١ و١١٩٨ نومرولى رخصتنامه سيله طبع اولنمشدر

درسعادت

شركت صحافيهٔ عثمانيه مطبعه سى — چنبرلى طاش جوارنده

نومرو — ٥٢

١٣٢٦



حاشية الكستلي على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود * كما وجب له السجود * أفاض به الجود * ففاض عنه كل
موجود * على ما شرح صدري لعقائد الاسلام * وحقائق الشرائع والاحكام * والصلوة
ازكى ما كان * على اشرف من وجد في بقعة الامكان * وعلى آله البررة الكرام * وصحابته
الخيرة العظام * ما لألأت الفور بالغور * وتلألأت النور في الدور ﴿ وبعد ﴾ فهذا عقد
من الفرائد * علقته على شرح العقائد * للعلامة مسعود التفتازاني * اسعده الله بفوز
الاماني * نظمته باقتراح جمع من الاخوان * وخلص الخلان * واعتنى بهذا الكتاب *
من هو بمنزلة اللباب * من اولي الالباب * اكمل الورى * واكرم من فوق الثرى * لم ير
ولم يرو من يدانيه في الفضائل * ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معاليه في الاوائل *
بوادر بديهته نهاية افكار الفضلاء * ونوادر كلمته بضاعة مصاقع الخطباء * لا يذكر
فن الا وله فيه قدم راسخ * ولا يسمع رأى الا ومحكم رأيه له ناسخ * لو فاضله ابن سينا *
لفضله مهينا * ولو عاصره سحبان وائل * لما سمع بفصاحته من قائل * ولو خطب يوما
لفاظ * قس بن ساعدة قبل ان فاظ * ولو كان اياس في زمنه * لما ذكر الناس من زكنه *
ولو ساجله حاتم في سخاوته * لسجل حتما على غباوته * ولو بارزه عمرو بن هند *
لبرز عمرو في معرض فند * قدوة للطائفتين * اعيان الملة * واركان الدولة * واسوة
في الفضيلتين * ما يقضى بالقوة النظرية * وما يبتني على القوة العملية * باسط بساط الامن
والامان * ماهد مهاد العدل والاحسان * الصاحب الاعظم * والملك المعظم بدر الدنيا
والدين * فخر الملوك والسلاطين * لا زال مسعودا * وكاسمه محمودا * ولحوز الملة
ركنا ركينا * ولبيضة الملك حصنا حصينا * واعلام العلوم تعلو بيمن عنايته على فرق
الفرقدين * والوية الولاية تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين * وظهر كفه منهلا
موردا يزدحم عليه شفاه الصناديد والاقيال * وبطن كفه سماء هامرا يستنزل منه
شآبيب المنى والآمال * فلقد عم العام * باشمل الانعام * ولقد خص الخاص * باجل
الاختصاص * لكن الزمان الظلوم * والدهر العسوف الغشوم * قد عاقني

عن الاستسعاد بخدمته والاكتحال بتربة عتبته ❋ ولم يحظنى من جزيل نواله ❋ وجيل افضاله واسباله ❋ الاشفا من جرف هار ❋ لايسد ثلم خار منهار ❋ ولايشعب صدع بال ذى انكسار ❋ فكنت برهة من الزمان ❋ وامدا مديدا ابلانى فيه الجديدان ❋ اتحزن حينا واتأسف ❋ واتأوه طورا واتلهف ❋ واتعلل بلعل وليت ❋ واتمثل حالى بهذا البيت ❋ شعر ❋ «وبدر اضاء الارض شرقا ومغربا ❋ وموضع رجلى منه اسود مظلم» واجيل نظرى فى واحد من العمل ❋ ينظمنى فى سلك حصانة من الخدم والخول ❋ وكان التفكر يكدى والتدبر لايجدى ❋ لماله من الشان ❋ وارتفاع المكان ❋ مع مافى من اتضاع المال ❋ وعدم اتساع المجال ❋ حتى هدانى الله تعالى لتسويد هذه الاوراق ❋ وان لم يكن مما لاق بنظره اوراق ❋ لكن المرجو من سعة ساحة كرمه وفسحة باحة محاسن شيمه ❋ ان يعصمنى عن مواضع زلله ❋ ويغض الطرف عن مواقع خلله ❋ ويعذرنى فيما لم يصب فيه سهمى ❋ وان لم يصل الى تحقيقه فهمى ❋ فانى لقصور باعى عن امر التصنيف مقر ❋ وعلى هذا الاعتراف ماحييت مصر ❋ على ان الامر لله يفعل مايريد ❋

شرح عقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

وينقص من خلقه مايشاء ويزيد ❋ وهو المسئول لنيل الرشاد ❋ ومنه المبدأ واليه المعاد ❋ وها انا اخوض فى المقصود ❋ باذلا كنه المجهود (قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) بدأ كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالاثر المأثور والخبر المشهور كل امر ذى بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم ومعنى بدأ الامر ذى البال باسم الله ان تصدر به وتجعله بادئ بدء وتجعل اول عمل تعمله ذكره فتعقبه بباقى عملك على ماهو الشائع المتبادر من بدء الشئ بالشئ وقد نص عليه العلامة فى الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهرى الحديثين تعارضا اذ العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر فالباء للالصاق مثله فى قولك بداء واقسمت بالله فان البدء لصق باسم الله الصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولايجوز حملها على الاستعانة اذهى انما تتصور فى الامور التى لها شأن وخطر من حيث ان الحديث أفاد انها خداج ناقص لايعتد بها شرعا وان تمت حسا مالم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة يستعان بها فى اتمامها واما البدء فى محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتذال ولا على الملابسة لان باء

الملابسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذى وقع فى حيزه اومفعوله لمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما فى قولك خرج زيد بعشيرته واشتريت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لايمكن ذلك فى بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا ومنشأ الاشتباه ماقيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود فى قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة او الملابسة فظن ان الحال فى لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لاتعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانه فى عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك فى التلبس بارتكاب التعسف ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بها حيث وصف الله فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لجلائل النعم ودقائقها فاتى بالحمد الذى هو الوصف بالجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذى هو ذكر الوصف قدر مايندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما فى البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقى واما جعل الابتداء امرا عرفيا ممتدا فلا يخفى مافيه وقد اجيب عن حديث التعارض

المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته *

بوجوه اخر غير طائلة لانطيل الكلام بذكرها (قوله المتوحد بجلال ذاته) «المتقدس» اى المستبد به من توحد فلان برأيه اى تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغير ذاته تعالى لمافيه من وصمة الامكان لايخ عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كأن المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره له ثم شاع فاستعمل فى كل من انفرد بشئ وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الحليم اى بالغ اقصى جهده فى فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال ذاته للملابسة من ضيق الفطن فى معرفة اللغة حتى أبدع بعضهم لتفعل ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله تحجر الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ماذكره نقل ولادل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما فى تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد (قوله وكمال صفاته) اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقة وهى التى يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات فى عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة وكمالها دوامها وعمومها وعدم تناهيها على ما ستقف عليها ولاشك ان صفات

(المخلوقين)

المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به ﴿ قوله المتقدس ﴾ اى المتطهر والمتنزه والجبروت مثل العظموت فى الوزن وقريب منه فى المعنى يقال فيه جبروت اى كبر واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والاقذار من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشئ اذا أثرت فيه بكى استعملت فيما حصل بالوسم ثم شاعت فى كل علامة وفى عطف السمات على الشوائب مبالغة فى وصف افعاله تعالى بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان ﴿ قوله والصلوة ﴾ لما كانت سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان أخذها من جهة النبى صلى الله تعالى وسلم ووصوله الينا من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صارت الصلوة عليه اصالة وعليهم تبعا من روادف حمده تعالى فلاجرم اردفه بها والساطع الظاهر الجلى من سطع الصبح ارتفع والبينة الحجة الواضحة ولايبعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن وبالحجج ماعداها من المعجزات وفى افراد الساطع وجمع الحجج دلالة على ان الحجج مع تعددها فى ذاتها يجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق التواطؤ ولوادعاء وكذا

المتقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته ❁ والصلوة على نبينا ❁ محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته ❁ وعلى آله واصحابه ❁ هداة طريق الحق وحماته ❁ وبعد ❁ فان مبنى علم الشرائع والاحكام ❁

الحال فى واضح البينات وضمير الحجج والبينات راجع الى النبى ورجوعه الى الله كما توهم بعيد فى اللفظ ركيك فى المعنى لان اضافة المشتق وما فى معناه انما هى باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى ح المؤيد بحجج الله اى الدالة على الوهيته والمقصود انه عليه السلام مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيختل الكلام ولايتضح المرام وفى وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق وحماته اشارة الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق محتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب المعتبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال ﴿ قوله وبعد فان مبنى الخ ﴾ اما ان يكون معطوفا على ماقبله عطف قصة على قصة والجامع ان ماسبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل فى الظرف مايفهم من السياق من مثل اقول اواعلم والامر جار على ماسيق اليك ودخول الفاء مبنى على توهم اما اما اجراء للموهوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص واما مقدرة والفاء من قرائنها ودالة على مكانها وهى العاملة فى الظرف والواو مزيدة تعويضا عن صورة اما او تزيينا للفظ ولايجوز الجمع

بينها وبين اما وما وقع فى عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتصاب فى شئ بل ذلك فذلكة لما سبق وضبط اجمالى بعد بيان تفصيلى بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة اما تأكيد مضمون الكلام واستدرار اصغاء السامع وتفصيل المجمل الواقع فى ذهنه فتأمل ﴿ قوله واساس قواعد عقائد الاسلام ﴾ الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه الاسلام وعرف الدين بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ماهو خير بالذات ولا شبهة فى انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجئ منها مايقصد به العمل ومنها مايقصد به نفس الاعتقاد والقسم الثانى هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعد له بنى هو عليها وانما كان هذا الفن اساسالها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوصل بها الى معرفتها وستقف على تتمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف فى عدمنافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وبالقرينة السابقة اشار الى قوله والرابع يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها وذلك لانه مالم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة وما يتفرع عليها من العلوم الشرعية كالتفسير

واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفى اعلى الله تعالى درجته فى

والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية وانهما متحدان «دار» بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك لفظه فى شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فحرى لك ان لاتركن الى شئ مما يتكلفونه فى هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام ﴿ قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام ﴾ لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوى فى اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ماسيجئ تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة ﴿ قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ﴾ اشارة الى منفعة ثالثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيهب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن ﴿ قوله وان المختصر ﴾ شروع فى بيان شرف الكتاب المشروح والهمام الملك العظيم والمقصود

(بيان)

بيان علو درجة المص فى العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهى المذكور باعتبار انه يدين له الناس اى يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويجتمعون عليها يقال له ملة يقال طريق ممل اى ملحوب مسلوك وملات الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعه (قوله دار السلام) هى الجنة سميت بها لان اهلها يحيي بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضى الله عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام فى الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى

دار السلام * يشمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودرر الفوائد * فى ضمن فصول * هى للدين قواعد واصول * واثناء نصوص * هى لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته * وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام فى تنقيح * وتنبيه على المرام فى توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافيا عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادى الى سبيل الرشاد * والمسؤل عنه لنيل العصمة والسداد

التحية وفى الوجه الثانى مصدر سلم وفى الوجه الثالث يحتملهما لكنه استعمل بمعنى التسليم من النقايص او بمعنى المسلم فى الاولى والعقبى (قوله يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد) غرة كل شئ اكرمه وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وفرائد الدرر كبارها واحدها فريد واراد بالفصول العبارات التى ينفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن فهى باعتبار مافى ضمنها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد دين الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسيرى واثناء الشئ تضاعيفه واحدها ثنى يقال انفدت كذا ثنى كتابى اى فى طيه واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى ماشأنه ان يتيقن وفص الشئ صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ماتفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه والتهذيب التطهير (قوله فحاولت) اشار بالفاء الى ان مابعدها اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر

والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيـه الكلام ابداء وجهه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها فى قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقهـا على المدعى وتحريرها تخليص العبارة عنهـا والكشح مابين الخـاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضـلاع يقـال فلان طوى عنى كشحه اذا قطعك كأنه اخرج ودك عن داخله ويقـال طويت كشحى على الامر اذا اضمرته وسـترته والتجـافى التبـاعدواراد بالاطناب الزيادة على القدر الذى يتضح به المعنى المراد وبالاخلال النقص عنه ((قوله وهو حسبى ونعم الوكيل)) ذكر رحمه الله فى شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبى فهو من عطف الجملة الفعلية الانشـائية على الجملة الاسميـة الاخبـارية واما على حسبى وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه فى الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لابد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعمـاله فى تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر فى المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره فى المعطوف عليه وجعـله خبرا عنـه

وهو حسبى ونعم الوكيل

بالتأويل المعروف فى وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ فصـار جملة اسمية خبرية معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثانى بان لا يضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعـل فلم يكن فى قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشـائية على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور فى عطف الجملة على المفرد ولا فى عكسه بل يحسن ذلك اذا روعى فيه نكتة ثم قال ولا امتنـاع فى عطف الجملة الانشـائية على الاخبـارية فى الجملة التى لهـا محل من الاعراب لكونهـا واقعة موقع المفردات لا عبرة لنسبتهـا وأيده بالنقل عن العلامة واسـتدل عليـه بوروده فى افصح الكلام قال الله تعـالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيـد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجـة على ماذكرنا قال وليس هـذا الجواز مخصوصـا بالجملة المحكية بعـد القول اذ لا يشك من به مسكة فى حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهـله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش فى كلامه بجعل الواو من المحكى اذ يمكن اجراء التوجيهين السـابقين فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتدأ فى المعطوف مم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبنى على كون حسبنا خبرا عمـا بعده يعرف ذلك من له دربة فى معرفة اساليب الكلام

(وقد صرح)

« اعلم »

وقدصرح به المعترض فى توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ ومابعده خبره كما
هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على
الخبر مطلقا فى الكلام البليغ وعند خوف اللبس فى مطلق الكلام * فان قلت قد ذكر الادباء
ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل
حسبك فتجعله صفة وهذا عبدالله حسبك فتنصبه حالا * قلت غاية ذلك انها لا تعرف
فى بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقدصرحوا بكونه مبتدأ فى مثل بحسبك
زيد وهو شايع فى كلامهم قال الشاعر * بحسبك فى القول ان يعلموا * بانك فيهم غنى مضر *
وفى الحديث بحسب ابن آدم اكلات يقمن صلبه الحديث ومما يدل على ذلك دخول ان عليه
قال الله تعالى فأن حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جدا وعمرو بخيل الاب
وجواد فى النهاية وحسنه امر ذوقى يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه
فلهذا احال معرفته على المسكة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغنيه عن تأويل فى الخبر وارتكاب
يغنيه عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء
التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ماعطف
عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضاه
صاحبه وبعد اللتيا والتى فهو انشاء لطلب الكفاية

* اعلم * ان الاحكام الشرعية

لا لما ذكره واخرى بجعله من قبيل عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل
المتعاطفة خبرا وانشاء بل فى الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق
ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سيقت لغرض من الاغراض فاذا عطفت
على مثلها فالملحوظ بالذات فى ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر
فيه الا ماهو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف
الخبرية اوالانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه
فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك فى الجملتين وان كان مما توهمه الشارح
من ظاهر كلام الكشاف لكن لا تعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف
الا ان يقصد به الالزام على الشارح بناء على ماقال من انه رد هذا العطف وقد يقال الواو
للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لولا مكان الاختلاف فى وقوع الاعتراض
فى آخر الكلام * هذا ماارد نا ذكره مما قيل فى هذا المقام * ومايتعلق به من النقض والابرام *
ولذيل البحث بعد طويل * وتحقيق الحق فيه يقتضى مجالا فوق مجالنا (قوله اعلم
ان الاحكام الشرعية) اراد ان نذكر قبل الشروع فى المقصود مايفيد للطالب مزيد

استبصار في طلبه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزه لجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقد عمهما مساس الحاجة الى التدوين لمعنى واحد وجر ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينهما لما هو المقصود واراد بالاحكام النسب التامة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيرها تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف عليه اولا ﴿ قوله منها ماتتعلق بكيفية العمل ﴾ اى يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والاتيان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل او شيئا من اعراضه او الهيئات اللاحقة به اولا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الا بتكلف بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل المبادي وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ماسبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها بالعمل و اقحام لفظة الكيفية مما لاحاجة اليه

> منها ماتتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ماتتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لاتستفاد الا من جهة الشرع ولايسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية

ولهذا لايقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فائدتها ان المستفاد من تلك « علم » الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما اشرنا اليه ﴿ قوله ومنها ماتتعلق بالاعتقاد ﴾ اى يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ماعرفت من كونها مبنى الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به ﴿ قوله والعلم المتعلق بالاولى ﴾ اى التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام تسميتها بالعلم لانها معناه الاصلي واضافتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لاتستفاد الا من جهة الشارع بأن ينصب دلائل وامارات تستخرج هي منها فيكون تلك الاحكام شرائع اى مشروعات من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ماهو المعنى الاصلي

(للشريعة)

للشريعة والى مطلق الاحكام لما ذكره الشارح من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (قوله وبالثانية) اى التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بأن حجية الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به فى التلويح مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافى كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين فى مسئلة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مباديها الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذى ينتهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه فى علم الاصول هى العوارض اللاحقة له فى افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحيثية (قوله ولما كانت) شروع فى بيان الباعث على تدوين العلمين ودفع لما يتوهم من انه من محدثات الامور واحداث لما لم يكن فى الدين وقد قال عليه السلام شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور ومن احدث فى ديننا هذا ماليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فسلم لكنه أمر حسن قد مس اليه حاجة لم تكن فى زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قائمة فى زمانهم وكانت الملكة المسماة بالفقه حاصلة لآحادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فمن البدعة ماهى حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعى الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشان فيما سلف ذلك (قوله لصفاء عقايدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقايع مع ماعطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمهما على ماعلل بهما لا للتخصيص اذ لا يناسب المقام على مالا يخفى بل ليقبل الذهن الحكم المعلل بهما اذا اورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه

علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغى على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء فى المهمات

على اكمل الانتظام يقتضى هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باساليب الكلام (قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدماء لصفاء قرائحهم كانوا يستخلصون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستيقنونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف فى تحريرها وتطبيقها على القوانين (قوله والاجتهاد والاستنباط) لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط مايحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك فى الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيمايعن له فى الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تنجلى بعد تصادم الآراء

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه بأجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا مايفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام

(قوله وسموا مايفيد الخ) اى سموا الملكة التى حصلت لهم من تتبع المآخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد حين (قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا) أى سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيأوا لمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية فى افادتها الاحكام على وجه الاجمال تهيؤاتاما (قوله ومعرفة العقائد) اى وسموا مايفيد معرفة العقائد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا مايدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلامه فى شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلثة منقوضة بمجموع الملكات الثلث لصدق كل واحد منها عليها لايقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت فى شخص واحد صارت حالة بسيطة هى مبدأ للعلوم الثلثة وحالها فى ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لوتعددت بتعدد متبوعها اوتابعها من العلوم لكان كل

(علم)

علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثانى انه يلزم مما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شئ من مسائل العلوم الثلثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شئ من المسائل نعم لايقتضى معرفة الجميع ولافساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلث مراتب * الاولى تهيؤه له تهيؤا تاما بان يحصل عنده مباديه باسرها مع مايتوقف عليه استخراجه منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة * الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر فى مباديه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه * الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسامى العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء مايضاف اليه من انفس العلوم اعنى التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لايضبطها ضابط ولايحصرها عدو حد بل تتكثر بتكثر الوقايع وتتزايد حسب تزايد الحوادث فلا يرجى حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدأ قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعضا آخر منها شأنها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعنى العقل المستفاد امر لايتيسر دوامه لنا بل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول أجروا ما هو ملاك الامر فيه اعنى ملكة استحضاره مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا اسامى العلوم فى بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للعلاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا فتلخص لك من ذلك ان اسامى العلوم تطلق على المراتب الثلثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسامى تقوم مقام الاشارة الى تسمية ماعداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقى معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لايراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها أشار ههنا الى تعريفها وصرح بتسميتها بعد ما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هى الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب فى علم الفقه جعل ذلك عبارة عن اقصى مايرجى حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده فى تحصيله وقضى

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شئ من مسائله وبالجملة فالاستعداد
التام للكل الذى اقيم مقام معرفة الكل مما تقضى العادة بامتناع حصوله بدون معرفة
كثيرمنه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر فى الاصولين فالامر اظهر لان
الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط فى علم الكلام واذا جاز
ذلك فيه ففى الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لايخ عن الاشعار به فى الاصولين
لكنه موضع تأمل الثالث ماقيل من ان سياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين
وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حمل مايفيدعلى الملكات فان اريد بذلك ان التدوين
وكذا مابعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكاتها
بل عن اثبات النقوش الدالة عليها لايتعلق الابالمسائل وادراكاتها لانهما الموجودتان
فى العبارة والكتابة لاالملكات فيجب ان يكون التسميه والتعريف لاحدهما لاالملكات
يرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفى فى انتظام كلامه ان يكون
معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها
وتمييز كل واحدمنها
باسم خاص لمعنى اغناهم

لان عنوان مباحثه

عن ذلك ولمازال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ماذكردونها من بعدهم وسمواماهو «كان»
حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلا للسلف وبه يعدون علماء كماهم
عدوا باسامى مخصوصة ووضعوا كلامنها بازاء نوع منه على انك عرفت ان بيان تسمية كل
واحد مما سمى باسم العلم يجرى مجرى بيان تسمية ماعداه بهالشهرة حال هذه التسمية
فيما بينهم على الوجه الذى سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل ممايأباه
قوله يفيدمعرفة كذا لان القول بان المعلوم مفيد لعلمه ممالايتفوه به محصل والقول بان المسائل
لكونهامقرونة بادلتها تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد
كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها فى
شئ من استعمالاتهم وكذلك يأبى جعلهما عبارة عن ادراكاتها اذالشى لايفيد نفسه
والتمحل لتصحيحه باعتبار مغايرة مابين الشئ ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه
وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم
لزيد ثبوت صفة كال تكلف بارد لايلتفت الى مثله لاسيما فى التعريفات وبعدظهور
الوجه الصحيح اوبان المراد الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلى غيرمتعلق
بشخص دون شخص وهى مفيدة لمعرفتها على وجه جزئى متعلق بشخص دون شخص
لوسلم استقامته فى الفروع فلايتصور مثله فى الاصولين على مايخفى (قوله لان عنوان مباحثه)

اى فى كتب القدماء ثم غير العنوان وبقى الاسم بحاله ﴿ قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه ﴾ فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكأن التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفى بالمضاف اليه كما فى شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع فى مباحثه سمى بالكلام لمجرد هذه المناسبة ﴿قوله ولانه يورث قدرة على الكلام ﴾ فسمى به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه آخران نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة والآلية وكأنه نبه

كان قولهم الكلام فى كذا وكذا لان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول مايجب من العلوم التى انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح

على ذلك بايقاع المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقدسها ﴿ قوله ولانه اول مايجب من العلوم ﴾ يعنى ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها فى الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامره اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشانه دون سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تمييزا له عن غيره فصار علما له ﴿قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة ﴾ وذلك لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر فى امره فان الوهم يلابس العقل فى مباديه والباطل يشاكل الحق فى معانيه فينبغى ان يعتنى فيه بأخذه من افواه الرجال ولا يكتفى بالتأمل فى المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه فى شرح المقاصد ﴿قوله ولانه لابتنائه على الادلة القطعية ﴾

يريد ان المعتبر فى مسائله هو اليقين فلابد من اقامة البرهان عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفى فيها بالامارات (قوله هذا هو كلام القدماء) اى الملكة التى لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند القدماء فيكون المذكور فى كتبهم هو العقائد الدينية وماتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك (قوله ومعظم خلافياته) اى مسائله الخلافية (قوله ونفى الصفات القديمة اى الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة (قوله الاول يثاب بالجنة) لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته (قوله والثانى يعاقب بالنار) لان العقاب جزاء للمعصية يجب على الله تعالى اقامته (قوله والثالث لايثاب ولا يعاقب) اذلاحق له ولا عليه قيل اماان يدخل الجنة فيثاب اوالنار فيعاقب اذ ليس فى الآخرة الافريقان فريق فى الجنة و فريق فى السعير و اجيب بانه لو سلم صدق المنفصلة فلايستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب «فسموا» ومعنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لايكونان الافيهما ولايخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قدتظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة

هذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى يقرران مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة ثم انهم توغلوا فى علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى رحمة الله عليه لاستاذه ابى على الجبائى ماتقول فى ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لايثاب ولايعاقب وقال الاشعرى فان قال الثالث يارب امتنى صغيرا وما أبقيتنى الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فأدخل الجنة فقال يقول الرب انى كنت اعلم منك انك لوكبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى لك فلاأدخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة

(قداجتمعت)

قداجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لايستلزم الثواب ﴿ قوله فسموا اهل السنة والجماعة ﴾ قال رحمه الله المشهور من اهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن على بن اسمـاعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله ابن بلال ابى بردة بن ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله عليه السلام اول من خالف اباعلى الجبائى ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريق النبى عليه السلام والجماعة اى طريقة الصحابة وفى ديار ماوراء النهر المـاتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى تلميذ ابى نصر العياضى تلميذ ابى بكر الجرجانى صاحب ابى سليمان الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب الامام ابى حنيفة وماتريد قرية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف فى بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمـان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لاينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة ﴿ قوله ثم لمانقلت الفلسـفة ﴾ هى الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة فى الوجود الخارجى

فسموا اهل السنة والجماعة ثم لمانقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالهـا وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضيـات حتى كاد لايتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية

والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى والا فان احتاج اليها فى الوجودين فعلمه يسمى الطبيعى وان احتاج اليها فى الوجود الخارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لاجرم شارك العلم الالهى والطبيعى فى كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل فى الكلام مقتفيا اثر هداه ✽ وفى الفلسفة مكتفيا بما هو اهواه ✽ وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت فى بواديه اوهامه ✽ وزلت فى مبـاديه اقدامه ✽ وصار تلك الاوهام ✽ شبها على قواعد الكلام ✽ فاوردها المتكلمون ✽ ليبينوا ما فيها من الخلل ✽ ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ✽ ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجه وهلم جرا حتى خاضوا فى الرياضيات وهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيـات والرياضيـات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه

كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف فى تدوين مسائله وقع فى تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هى وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وههنا نكتة اخرى لابد من التنبيه عليها وهى انه قد انقدح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لايكون المحمولات فى مسائلها اعراضا ذاتية لشئ واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فلابأس ان لايكون لاحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك فى العلوم الحكمية حيث اراد علماؤها ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشئ واحد او اشياء متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم متمايزة بموضوعاتها وكذا الحال

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية ومانقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب فى الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لايفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والافكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات * ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود مايشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال

فى العلوم الادبية فاذا امعنت النظر فى الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فما وجدت فيها « قال» قولا شافيا ومنهلا عن شوب الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لا اصابك من بؤس (قوله رئيس العلوم الدينية) لنفاذ حكمه فيها (قوله وغايته الفوز) فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة بالذات وبما يقتضيه من عمل الصالحات (قوله وبراهينه الحجج القطعية) لما عرفت من ان الواجب فى مسائله هو اليقين وانه لايكتفى فيها بالظن والتخمين (قوله فانما هو للمتعصب فى الدين) جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف * الاولى من هو متعصب يقصد به

ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق فى مطالبه • والثانية من لم يرزق فطنة تفى بتحصيل اليقين فنظره فى مباديه يفضى الى التشكيك فى قواعد الدين فعليه ان يتسم بسمة العاجز * ويتدين بدين العجائز * والثالثة من هو معوج فى الدين * مخطئ طريق اليقين * فغرضه من الاشتغال بمقاصده * التمكن من ابطاله ورده * والرابعة من يتوغل فى الخوض فى الحكمة فيقع فى ظلمات الفلسفة * فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورائه (قوله قال اهل الحق) قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا فى سلوك سنتهم والاقتداء بسنتهم لكنه رحمه الله اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة بل المراد هو التعريض بان المخالف فى هذه المسئلة مبطل لا يعبأ به اصلا وبه يظهر ضعف ما توهم من ان مقول القول جميع ما ذكر فى الكتاب على انه مع بعده فى نفسه مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق (قوله واما الصدق) لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق

(قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه (حقايق الاشياء ثابتة)

قريبا منه فى اغلب استعما لانه مفسرا بما فسر به الحق ومستعملا فى الموارد المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع هل هما يترادفان وهل بينهما تفاوت فى الاستعمالات وان مقابله ماذا فاورد كلمة اما ازالة لتردده وتفصيلا للمجمل الواقع فى ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا فى الاستعمال بان استعمال الصدق فى الاقوال اكثر من استعماله فى الموارد الاخر واستعمال الحق فى الكل على السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ما ذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) اى كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذى يجب اعتباره ويوضع الاسم بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذى يتعرف حاله وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدرى لانه فى الاصل بمعنى التحقق والحكم فى هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان

متلازمتان لماعلم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين ﴿ قوله حقيقة الشئ وماهيته مابه الشئ هوهو ﴾ جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر فى مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسباق وفسرهما بمايعم الكلى والجزئى وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لامع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هوهو الفاعل فان الشئ يكون به موجودا لاهوهو وخرج بتكرر الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد مابه وحده يصير انسان انسانا لاغير فظهر بماذكرنا انه لاحاجة الى ان يقال جميع مابه الشئ هوهو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لابد منه ﴿قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض ﴾ فان كل عارض سواء كان غير لازم اولازما بينا اوغيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرله وجود وان كان هذا المتصور محالا فى نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لايمكن ان يتصور تقرر الوجود لشئ خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته اوذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فقيد التصور بالكنه اذا التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان

حقيقة الشئ وماهيته مابه الشئ هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال انمابه الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية

بعض العوارض اعنى اللوازم البينة لايمكن تصور معروضه بدون تصوره فاجاب اولا بماذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدونه فى الجملة وثانيا بان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فانفك فى ذلك الزمان وبين ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والالما جاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكلفات بماقدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لايقتضى كونه معدا ولاوجوب تقدمه بالزمان ولوكان معدا لما جاز مجامعته على ان من اللوازم مالايتم تصور ملزومه الامع تصوره كاحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر ومنها مالايتصور ملزومه الا بتقدم تصوره كالملكات بالنسبة الى اعدامها ﴿ قوله وقد يقال انمابه الشئ هو هو باعتبار تحققه ﴾ اى فى ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لايقال حقيقة العنقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق ﴿ قوله وباعتبار تشخصه هوية ﴾ فيكون الهوية بمعنى التشخص وهذا هو الاكثر

﴿ وقد يستعمل ﴾

وقد يستعمل بمعنى الشخص وبمعنى الوجود الخارجي ايضا (قوله والشئ عندنا الموجود)
اى هما متساويان صدقا واما انه هل هما مترادفان فذكر الشارح ان كلامهم متردد
فى ذلك والمحققون على انه لاترادف بينهما الا ترى ان الممكنات محتاجة فى وجوداتها
الى غيرها وغير محتاجة فى شيئيتها فان كل شئ شئ فى حد ذاته وان لم يتصور غيره
اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولا يوصف
بهما بالنظر الى شيئياتها ويفيد حمل الوجود دون الشيئية فالامر الخارجي باعتبار تقرره
فى الخارج يقال له موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال
انه شئ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم
امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام فى الخارج فاعترفوا بشيئيتها (قوله معناها بديهى

والشئ عندنا هو الوجود والثبوت والتحقق والوجود
والكون الفاظ مترادفة معناها بديهى التصور فان قيل
فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا
الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد به ان ما نعتقده حقايق الاشياء
ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض
امور موجودة فى نفس الامر كما يقال واجب الوجود
موجود وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان وليس مثل
قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله «انا ابو النجم وشعرى شعرى»
على ما لا يخفى

التصور) هذا هو المشهور
فيما بين الجمهور من الحكماء
والمتكلمين قالوا وهذا
الحكم ايضا بديهى خلافا
للامام فانه تصدى لاثباته
بالبرهان ومنهم من تصدى
لتعريف مفهوم الوجود
زعما منه بانه كسبى ومنهم
من قال بامتناع تصوره
(قوله فان قيل) حاصله
ان الوجود اما مرادف للشيئية اولازم لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشيئية
لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب
ان يكون بالفعل لكن لايجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفى فى ذلك
فرض العقل كذلك وهذا شان ما نحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا
متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه
الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة
عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم
مفيد بل ربما لايكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله
نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود
موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضى ذاته وجوده

اوعدمه اولايقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ونحتاج فى اثباته الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت اذلم يعهد لنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبر عنه بلفظ الثابت فنحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت مااتصف بالفعل فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولاقوله وشعرى شعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد من محمولهما مفهومه الظاهر بل مايدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده ❋ لله درى مااحسن صدرى ❋ تنام عينى وفؤادى يسرى ❋ مع العفاريت بارض قفر ❋ ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلية المقال من غير الجلجة ولاجمجمة فدع عنك ماقيل اويقال فماذا بعد الحق الا الضلال ﴿قوله وتحقيق ذلك﴾ يريد ان الحكم مختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر او بفرض العقل والسر فى ذلك ان كل قضية تشتمل على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثانى مجهولا مطلوبا ثم ان عقد الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لايكون كذلك بل امالايكون مستلزما اويكون مستلزما استلزاما غير جلى فيكون الحكم اذذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان فى تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة اوحدس الى غير ذلك اونظريا محتاجا الى البيان ﴿قوله من تصوراتها والتصديق بها﴾ اى بوجودها واحوالها اى ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالشئ اعم من هذه الثلاثة اذ لادليل على تخصيصه بواحد منها كما لاحاجة اليه ومن بديع القول ماقيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام وستقف على ما دعاه الى ذلك ﴿قوله للقطع بانه لاعلم بجميع الحقايق﴾ يعنى ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقائق تصوراً لماهياتها وتصديقها بها وباحوالها حاصل لنا ولايخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق

وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا ﴿والعلم بها﴾ اى بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها ﴿محقق﴾ وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لاعلم بجميع الحقايق

بها بقرينة المقام ولا حاجة فى ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج فى تأنيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم (قوله والجواب ان المراد الجنس) يعنى ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ماذكره لايستغنى عن الحمل على الجنس ايضا اذا العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق ورد هذا الجواب بانه لاغنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقايق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لايكون الابالمقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقايق مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لايتم بدون هذا العموم لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبنى هذا الجواب

والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لاثبوت لشئ من الحقائق ولاعلم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر اوعرضا فعرض اوقديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولاثبوته ويزعم انه شاك وشاك فى انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه

شئ لامستند له والشارح عنه برئ وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لايتم بدون التصديق بها فقط اومع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان لجنس الحقايق وجودا فى الجملة وان لجنس العلم المتعلق بها تحققا ردا لما ذكره السوفسطائية من نفيهما رأسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ماشهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات بها تمسك فى المط وهذا هو التحقيق الذى عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلاتكن من الخابطين خبط عشواء (قوله منهم من ينكر حقايق الاشياء) ويزعم انه ليس ههنا ماهيات مختلفة وحقايق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لااصل لها مثل مايظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة هى بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) هم لاينكرون انفس الحقايق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

فى نفس الامر ويعترفون ثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى الممرور وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود فى نفس الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين واللا ادرية امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم * والتباس الحال عليهم * والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والمشاهدات الجلية بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول من قال * وان لم يصدق فى ذلك المقال * لا يمكن ان يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا مذهبا ويتشعبون الى الفرق الثلث بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه ﴿ قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء ﴾ يريد ان لم يكن النفى وصفا مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة لم تكن الاشياء منفية اذ المنفى هو الموصوف بصفة النفى واذ لا نفى فلا اتصاف لشئ من الاشياء به فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفى و تصف به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميز حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق لا العندية اذهم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر ولهذا كان هذا الدليل قياسا برهانيا صالحا لابطال مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاميا «لا ينافى» لا ما توهموا من انه قياس جدلى مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساده بل الخصم فى هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح فى آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل فى صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام الخصم جدل مركب مما هو مسلم عنده فتفيهقوا فى تمام هذا الالزام على العنادية وفى عدم تمامه على العندية ظنا منهم انه اشارة الى ماذكره فى شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية مشتمل على تناقص ظ حيث جزموا بصدق المقدمات التى تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وبحقيته فى نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين فى انكار تحقق العلم بحقايق الاشياء فى الجملة وهذا الزام على العنادية فى انكار انفس الحقايق على الوجه المحرر فى صدر البحث ﴿ قول والحس قد

ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفى حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية وقالوا لضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه يفتقر فى حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية

يغلط كثيرا) نسبة الغلط الى الحسن تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص غلطه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلطه وعدم الاعتداد بشهادته فيما لم يظهر فيه غلطه اذ لاشهادة لتهم (قوله لاينافى الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط) فان قلت انى لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لاحاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها فى نفس الامر وحصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وماظن من ان العقل ببديهته جازم بذلك فسهو ظ (قوله والاختلاف فى البديهى) جواب عن شبهة القدح فى البديهيات كما ان ماقبله جواب عن شبهة القدح فى الحسيات ومابعده جواب عن شبهة القدح فى النظريات واما قوله وتعرض شبهة يفتقر فى حلها الى

لاينافى الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف فى البديهى لعدم الالف او الخفأ فى التصور لاينافى البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لاينافى حقية بعض النظريات والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم خصوصا للادرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اى محب الحكمة (واسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به اى يتضح ويظهر مايذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم

انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لافى الجزم بها ولا فى بداهتها لان العقل انما يجزم بها ببديهته لابنظره حتى يحتاج فى ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شئ منها لايلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لدغدغة المتعلم وجذبا بضبع الافهام القاصرة فى مظان الزلل (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور)

عرفه بناء على انه كسبى يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهى ولا كما قال بعضهم من انه يعسر علينا تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن ماقيل فى تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثانى لان مفهومه فى نفسه امر واضح وشئ جلى لايحتاج فى فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين فى ماهية العلم والثانى لايوافقه فى شئ من ذلك كما نطلعك عليه فى موضعه (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشار به الى ان المراد بالمذكور ماصح ان يستحضر بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر ماهو باللسان كما هو المتبادر لاماهو بالقلب اوماهو خلاف النسيان (قوله فيشمل ادراك الحواس) وهو الموافق لمذهب

اليه الشيخ الاشعرى من ان ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف واللغة (قوله صفة توجب تميزا) لاخفاء ولاخلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما للثانى والثانى معلوما للاول وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لادليل على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لايحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هى مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ماذكروه انه صفة توجب تميزا اى كشفا لشئ خرج به ماعدا الادراكات لايحتمل النقيض اى لايحتمله ولايجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لايكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز وتجويز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولامآلا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لايدفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجحا اومساويا اومرجوحا وخرج ايضا اعتقاد المخطئ والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض مآلا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جاز ان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لايبقى معه تجويز النقيض لافى الحال لكونه جازما ولافى المآل لكونه ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة ذات

> صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى

تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بها تسمى « وللتصورات » تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه على ماعرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبدع ولاالتزام تعسف مستبشع * وتفصيل جملة ماقيل فيه * وتمييز غثه من سمينه ببيان نفيه يستدعى مزيد بسط للكلام * يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام (قوله بناء على عدم التقييد بالمعانى) المراد من المعانى ماليس من الاعيان الخارجية كليا كان اوجزئيا وقدمر الخلاف فى جعل الادراكات المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم فمن انكره قيد التميز بما بين المعانى لاخراجه ومن قال به اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا فى محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعد غيبة المادة قلت هذه مغلطة نشأت من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا وبالذات فى الصورة الاولى مفهوم كلى وفى الصورة الثانية امر خيالى والخيالى وان كان لاشيئا محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لاتعلق القيام به بل تعلق الوقوع عليه

وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعانى لكن بمطابقتهما للامر الخارجى وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه مااشتبه الحال فيهما ﴿ قوله وللتصورات بناء على انها لانقائض لها ﴾ اى لمتعلقاتها على ماصرح به فى بعض كتبه ولانه لاتناقص حقيقة بين الادراكات الاترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان لايصح ارتفاعهما كما لايصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفى قوله على مازعموا اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مطية الكذب وقد صرح به حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال انه ليس بتميز قال وفى اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمى مشروطا بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد ماقيل من ان نقيضى المتساويين متساويان ونقيضى المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم على ماذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك الاشكال انه يلزم

> وللتصورات بناء على انها لانقائض لها على مازعموا لكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن

ان يكون تصور الشيء بوجه ماتصورا عليا مشروطا بالتصديق بثبوته له تصديقا يقينيا اذ مالم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض لكن التصديق مسبوق بالتصور فالمآل اما الدور او التس على انك قد عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى لايلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول فى غاية السقوط اذ المحمولات فى القضايا المذكورات ثابتة لماارند بموضوعاتها فتكون صادقة قطعا غاية مافى الباب ان عقود موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولايضر ذلك فى ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات التصورية نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها اجالا اوارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتدافعا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها على طريقين وقوع وارتفاع اذا لاحظهما العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما البتة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه بان التصور لايتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا كان اوتصديقا فله ارتباط عقلى بمتعلقه لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

لانكشافه عندالعالم ولايمكن انيكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية هومجرد ملاحظة ماهى ظل له وحكاية عنه ليتمكن من اجراء الاحكام عليه ولاشك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ماهى ظل له كائنا ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين فى نفس الامر اوارتفاعها وهما طرفا نقيض احدهما واقع والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع فى نفس الامر فلاجرم كان العلم التصديقى يعرض من المطابقة وعدمها فما كان سببا لانكشاف ماهو فى نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولاخطأ فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ انما هو فى هذا الحكم الضمنى الاجمالى لافى التصور وكشفه لايقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصاهل فى الذهن فيجعل آلة لتصور مايطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة لملاحظة افراد «فانه» الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان تصور الموضوع مطابق اذ لايمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها لانا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الا لانكشاف مايطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ماهو سبب لانكشافه وآلة لملاحظته فحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل فى ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فههنا تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مسماه فذلك الوجه المطابق هو السبب لملاحظتها فى الحقيقة لاهذا المفهوم وهذا هو السر فى عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا بهذا الاطناب عن حقايق هى لب الالباب ودقايق تميز

ينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى لايشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) اى للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق

القشر عن اللباب (قوله ينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام) بل يجب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ التجلى ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة التفعل بالطريق الذى سمعت يشهد بذلك موارد استعماله (قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب) اراد ان ذاته تعالى كاف فى حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف فى نفس الانكشاف على ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب (قوله والا فالعقل) لما كان ملاك الامر فى الادراك الانسانى حسيا كان او غيره هو العقل لما سيجئ من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فى الادراك والسبب المفضى اليه فى الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر فى الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة

باعتبار انها سبب للادراك فى الجملة (قوله كالنار للاحراق) هذا مبنى على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبدأ القبول والنار مبدأ التأثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وسائر افعالها نسبة القبول والمحل كذلك نسبة النار الى الاحراق (قوله وانما الحواس والاخبار آلات وطرق) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق فى وصول العلم الينا واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على التشبيه والمجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الآلة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب فى وصول اثره اليه فالآلة ماهى واسطة فى صدور الفعل من الفاعل لا فى قبول المنفعل ولهذا تراهم لا يفردون بها ذكرا بل يجعلونها من تمة الفاعل ولا يبعد كل البعد ان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعل ايضا كما هو رأى من يجعل جملة الشرائط من تمة العلة المادية (قوله هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد

والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريد ان المراد بالسبب هو المفضى فى الجملة وهو غير منحصر فى الثلثة لكن الغرض الكلامى غير متعلق بتعديد انواعه و تفصيل احكامها لان غرضه الاصلى هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسبما يحتاج اليه فى ذلك بخلاف الفلسفى فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر فى شئ هو من جملتها فظهر انه ليس على المتكلم فى الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشنار ✻ ولا للفيلسوف من التعرض لها بدو خيار ✻ وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات ✻ بل ادرجوا فيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لايشك فيها) يريد تفصيل الباعث على التعرض لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لاخفاء فى ثبوتها ولا فى سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب فى تلك الادراكات هو العقل لثبوتها فى البهائم دونه فلا جرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اى فى الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات والنظريات اليه فظ واما رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منهما الى قياس خفى ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر فى الكل هو العقل (قوله بان لنا جوعا وعطشا) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما مايدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة فى الذئب معنى موجبا للنفرة وفى السخلة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ماناله الحس الظ فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى (قوله وان كان فى البعض باستعانة من الحس) (كالتجربيات)

عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لايشك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب فى العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس) « بمعنى »

كالتجربيات فان العقل لايستغنى فى الحكم بهـا عن تكرر المشـاهدة وكالحدسـيات فان مباديهـا من المشـاهدات (قوله بمعنى أن العقل بالضرورة حاكم بوجودها) فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعقلها بالآلات المذكورة (قوله فلايتم دلائلهـا على الاصول الاسلامية) فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وانه لايجوز ارتسام صورة المادى فى المجرد وانه لايكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين (قوله بطريق وصول الهوا المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لوكان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه اوبعده كما فى الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف فى ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة فى مقعرها شرط فى ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل فى داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اولا مافى الداخل ثم يتبع مافى الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده (قوله بمعنى ان الله يخلق الادراك فى النفس عند ذلك) بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كما يزعمه المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كما يزعمه الفلاسفة (قوله تتلاقيان ثم تفترقان) اما ان ينعطف النابت يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى او ينعطف النابت يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنتظم على كلا المذهبين (قوله وغيرذلك مما يخلق الله تعالى الخ) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالترتيب والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب وكالرطوبة واليبوسة

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التى اثبتها الفلاسفة فلايتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ تدرك بهـا الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك (والبصر) وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغيرذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهى قوة مودعة فى الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح

وكالقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ماذكره الشارح هى الامور المنكشفة بواسطة حس البصر ولا يضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض تعديد مطلق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضؤ واللون فقط وما عداهما انما يدرك بواسطتهما على قياس العرض الاولى وغير الاولى والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات ﴿ قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة ﴾ عند المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل ولا يخلو فى الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متحللة من ذى الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هى كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاول ايضا ﴿ قوله بمخالطة الرطوبة اللعابية التى هى فى الفم بالمطعوم ﴾ فاما ان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذائقة فيكون المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم واما ان تصل اجزاء من المطعوم بدرقة الرطوبة اللعابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها «فان» على قياس ماقيل فى الشم ﴿ قوله وهى قوة منبثة فى جمع البدن ﴾ اراد به جميع ظاهره اى جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكبد والرئة والطحال والكليتين على ماصرح به فى الكتب الطبية ﴿ قوله من غير تأثير للحواس ﴾ لا على وجه الايجاد

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم ﴿ والذوق ﴾ وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى هى فى الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب ﴿ واللمس ﴾ وهى قوة منبثة فى جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به ﴿ وبكل حاسة منها ﴾ اى من الحواس الخمس ﴿ يوقف ﴾ اى يطلع ﴿ على ماوضعت هى ﴾ اى تلك الحاسة ﴿ له ﴾ يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير الحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان ﴿ والخبر الصادق ﴾ اى المطابق للواقع

كماهو رأى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ماهو قانون الفلسفة فظهران المذهب عند الطائفتين منع الجواز (قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه اولا تطابقه) المراد من الكلام ماهو مصطلح الادباء ولاشك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا وقوعها والتصديق كانبهت عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا وقوعها فى نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع واللاوقوع فى نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة فى كلامه ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ماهو مختار بعض الافاضل فمعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع فى غاية الظهور وان اريد بها مايدل عليه ثانيا وبالعرض

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشئ على ماهو به اولا على ماهو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمى بذلك لما انه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لايتصور تواطؤهم)

من الوقوع واللاوقوع على مايصرح به الشارح كثيرا فالحال فى عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان مايشاهد به ويكون آلة لملاحظته من حال النسبة غير حالها الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظ بها نفس الواقع والمطابقة لا تتصور الا بين الشيئين وغاية مايمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلولة للفظ الخبر غيرها من حيث هى هى وواقعة فى نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر (قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولا تطابقه) اراد بالنسبة التامة الوقوع او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان معلما حقيقة لكن لايلتفت الى اعلامه ولايعتد به ولايقال ان المخبر اعلمه وظهر من تفسيره ان المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع واللاوقوع وقد يقال المراد بالشئ المخبر عنه وهو المحكوم عليه على ماهو المناسب للعرف واللغة وبماهو به ثبوت المسند له او انتفاؤه عنه (قوله لانه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) والتواتر لغة التتابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها فى اثر بعض وترا وترا

من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد واصله وترى (قوله اى لايجوز العقل توافقهم) لاقصدا بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط التواتر عدد شأنهم هذا الان لايحصرهم عدد ولايحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة اواثنى عشر او عشرين اواربعين اوخمسين اوسبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسكا بما لا مساس له بهذا المطلوب وقد فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها فى المطولات (قوله ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة) يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حدا لايتصور تواطؤهم على الكذب ضابط معلوم سوى حصول العلم للسامع من خبرهم بلا ارتياب فيه ولا اضطراب فان ذلك اثر له ظاهر يصدقه ومسبب عنه معلوم يحققه (قوله والاول اقرب) اى معنى (وان كان ابعد) اى لفظا اما الثانى فظ واما الاول فلان ذكره هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا بل مفسد الاشعاره بأن العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير النائية لابالتواتر (قوله الثانى ان العلم الحاصل به ضرورى) فان قيل انى نتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر الدال عليه دائر على السنة جمع لايتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبى وابو الحسين الى انه نظرى اجيب بالمنع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر

اى لايجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية) تحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فهٰهنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لااهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لايفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لايفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع مالايكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لايقع فيها التفاوت والاختلافات ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء

بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعي كما اشرنا اليه ﴿ قوله فتواتره ثم ﴾ اذ قد قيل ان عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر فى الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبه لهم وشرط التواتر الاسناد الى الاحساس التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأبيد دين موسى عليه السلام حد التواتر فى كل طبقة ممنوع ولعل ذلك فى الاصل من وضع بعض الاخبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد عليه السلام فى التورية على انه قد قيل ان بخت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا الآحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع فى معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع وقد تمسك فى اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه السلام والجواب بعد ما عرفت ان المخبرين فى الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام فنعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا فى قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فعدم تحقق شرط التواتر فى خبرهم بين لا سترة به ﴿ قوله كالسمنية ﴾ هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد فى بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهما ﴿ قوله والرسول انسان ﴾ جعل النبي فى شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسره بأنه انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الآية ويشهد به الحديث على ما روى انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوى من ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع

كالسمنية والبراهمة قلنا ذلك ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فى جميع الضروريات ﴿ و ﴾ النوع ﴿ الثانى خبر الرسول المؤيد ﴾ اى الثابت رسالته ﴿ بالمعجزة ﴾ والرسول انسان

سابق كانبياء بنى اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عليه السلام امته بانبياء بنى اسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره فى قوله تعالى فى حق اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لايلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر هو ان الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبى يقال له ولمن يوحى اليه فى المنام والى آخر ذكره صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبى غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف ماورد فى الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابى ذر رضى الله عنه انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتورية والانجيل والزبور والفرقان قال رحمه الله فقيل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب وقال وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحى بواسطة الملك والنبى هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه فى منام (قوله المعجزة امر)

بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبى فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى) اى العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل

يعم الفعل كفتق الجبل وفلق البحر والترك كالامساك عن القول المعتاد والقول «وهو» كالاخبار عن المغيبات (قوله خارق للعادة بأن يظهر اثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث فى خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل فى الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة فى بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما لمجرد ارادة الفاعل المختار على ماهو قاعدة الملة او لتأثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ماهو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله عقيبها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلا مرية ولا متمسك له فى جريان التعلم والتلمذ فيه اذ لا يتم به عمله (قوله قصد به) اى اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لافاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى او مايقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضى سابقية الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات

ومايجرى مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات ممايمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لايصدق على شئ من ذلك انه قصدبه اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتمتاز بها عن ماعداها والمرجع فى معرفته الى وقوع العلم الضرورى بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولا دور اذذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ماذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة ممالاحاجة اليه ولهذاتركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول فى تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبيناعليه السلام ليتمسك باقواله ولهذا قال خبرالرسول دون خبرالنبى (قوله وهوالذى يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذلايشترط فى كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفى فيه كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اى يتمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لايمكنه النهوض اى لايقدر عليه فالامكان بالمعنى اللغوى وحاصله

وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر

ان الدليل مايصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبرى بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة بسببها يستعقب النظر الصحيح فى الدليل علمه بطريق جرى العادة اوالاعداد اوالتوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لاتفارقه توصل به ناظر اولم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذلايمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس فى نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لايفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبرى المعرف وهذا التعريف يشتمل المفرد كالعالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبرى وجوابه ان قيد الحيثية مراد فى تعريف الاضافيات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولا باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مؤلف ليتعلق به من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات فان شيئا من ذلك لايسمى دليلا عندهم بل امارة ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه

بحسب ذاته يعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذا على الوجه المعتبر فى كونه قياسا خاصا تحقق قول آخر فى الواقع ثم ان المعتبر فى مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها فى الواقع يستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن اوالتسليم اوالتخييل اوالشبه وشئ منها لايستلزم تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شئ من الاشياء والمزوم اذ لم يجب تحققه فى الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحمل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بأن يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه فى نفسه صدقا وتحققا لايناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لايتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلاوجه لذكره فى هذا المقام فقد اخطأ اذ شئ مما ذكره لايفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فرتبت ترتيبا خاصا فيحصل ح شيئان نفس الشئ المنظور فى احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لانزاع فيه بين الفريقين انما النزاع فى ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك الشئ ام بازاء المقدمات المرتبة ﴿ قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم ﴾ اى لا قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقى فلاينافى تقسيم الدليل الى المفرد والمركب ﴿ قوله فبالثانى اوفق ﴾ اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفا لفظيا لم يبالغ فيه بايراد القيود المميزة للدليل عن غيره تميزا تاما فلاوجه لابطاله ببطلان عكسه اوطرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان تيقن بعضها مستفاد من بعض آخر منها اما بمجرده كمعرفة المقدمات المرتبة على هيئات باقى الاشكال اومع النظر فيه اوفى احواله كمعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف الدليل على أى من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان الدليل هو البعض الذى يلزم من العلم به اى يستفاد من تيقنه على الوجه المذكور العلم بشئ آخر اى تيقن البعض الآخر فلاغبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقى فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطا وارتكب شططا واما الاعتراض عليه وعلى ماقبله

فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثانى قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثانى اوفق واما كونه موجبا للعلم

« فالقطع »

(عبادى)

بمبادى الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بأن من له القوة القدسية يستحصل مطالبه عن الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة فى الواقع فلافساد فى صدق التعريف عليها أو بان المبادى التى يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لابطريق النظر ليست بأدلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لاتستلزم المطالب ولايلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفى وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادى بالمعنى الثانى وصدق الدليل عليها فجوابه

فللقطع بأن من أظهرالله المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع ﴿ والعلم الثابت به ﴾ اى بخبر الرسول ﴿ يضاهى ﴾ اى يشابه ﴿ العلم الثابت بالضرورة ﴾ كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات ﴿ فى التيقن ﴾ اى عدم احتمال النقيض ﴿ والثبات ﴾ اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهوعلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلا اوظنا اوتقليدا فان قيل هذا انمايكون فى المتواترفقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه اوتواتر عنه ذلك

منع صدق الدليل عليها ﴿ قوله فللقطع بأن من اظهر الله الخ ﴾ يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه فى دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت اوفرعية وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه فى سائر اخباره فسيأتى بيانه فيما بعد ﴿ قوله فى التيقن اى عدم احتمال النقيض ﴾ هذا هو المعنى الاصلى للتيقن يقال يقنت الامر بالكسر يقينا وأيقنته واستيقنته اى علمته وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد فى كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة فى الجلاء والخفاء وانكان يجمعها معنى التيقن وان منها مايقارب الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون فى انتاج صورة القياس المفيدله ابتداء اوبواسطة نوع خفاء اذ يكون فى المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة

فى اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل ﴿ قوله او بغير ذلك ان أمكن ﴾ كالالهام اوالسماع منه عليه السلام فى المنام كما ذكره بعض ائمة الحديث وكما علم ذلك ببلاغته واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله ﴿ قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله ﴾ الاول ادراك تصورى يحصل للنفس بمجرد السمع والثانى ادراك تصديقى لحس البصر مدخل فيه ايضا ﴿ قوله بمجرد كونه خبرا ﴾ يريد ان المراد بالخبر الذى جعلناه من اسباب العلم خبر يكون مستبدا بأفادة العلم بمضمونه مفصلا ولو بالنظر فى احواله والخبر المقرون بالقرائن فى الصورة المذكورة انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام تسارع قومه الى داره فان كلا منهما يفيد الظن بقدوم زيد والعلم يحصل من اجتماعهما فان قلت فكان يجب ان يعد مجموعهما من اسباب العلم قلت تلك القرائن ليست مما يمكن ضبطه اجمالا ولا التنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها واختلاف الطبائع والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان بافادة مدلوليهما تفصيلا والدليل انما «وهو قوة» يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجمالا وكائنا ما كان فلم يعتد به واسند العلم بمضمونهما اليهما ﴿ قوله وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر ﴾ اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا

اوبغير ذلك ان أمكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل فاذا كان متواترا اومسموعا من فى رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضرورى فى المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذى تواتر الاخبار به وفى المسموع من فى الرسول عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام والاستدلال هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضرورى ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعى وهو الاستدلالى فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر فى النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع اوالخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول عليه السلام وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر فى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا ﴿ واما العقل ﴾

﴿ واما الآن ﴾

واما الان الاجماع لابد له من سند فالا جماع على قبوله فى الحكم المجمع عليه كالا خبار به بطريق التواتر ولوجعل خبر اهل الاجماع فى حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وصحته فى السند ان كان من السنة فالامر ظ وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لامثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لايفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لايتجه عليه ماا ورده الشارح فتأمل ﴿ قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات ﴾ اى الاحساسات فان من زال عقله كما لايعلم لايدرك وهذا المعنى هو الذى عبر عنه ابن سينا فى الحدود بصحة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التميز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اى صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت اوغير حسية عند سلامة الآلات اى الحواس

هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة ﴿ فهو سبب للعلم ايضا ﴾ صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية فى جميع النظريات

واما عند عدم سلامتها كما فى حالة النوم والسكر والشك فيتخلف عنها العلم ﴿ قوله وقيل جوهر تدرك به الغائبات وفى بعض النسخ تدرك بها الغائبات فلو صح فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة أو آلة قالوا انه جوهر بسيط اوجوهر لطيف مشابك للاجرام الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله خلق العقل فى احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقى بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب وبقوله عليه السلام اول ماخلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله تدرك به ثم انهم قد تعارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسائط انها تتأمل فى احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتتنبه لمناسبات بينهما ومباينات فتدرك فيهما معانى كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها وجهدها وجدها وجدها ﴿ قوله لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية فى جميع النظريات ﴾ سواء كان فى الالهيات اوالحسابيات

اوالهندسيات نقل عنهم انهم قالوا الاطريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة خبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانسب ان يقال فى جميع العقليات ﴿قوله وبعض الفلاسفه فى الالهيات﴾ نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والى خلق والمهندسون انكروا افادته فى الالهيات بل فى الطبيعيات ايضا واعترفوا بها فى الهندسيات والحسابيات ﴿قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقص الآراء﴾ هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين فى الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا الالمنكرين مطلقا اللهم الاان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل فى بعض الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا ﴿قوله ففيه اثبات ما نفيتم﴾ من افادة النظر العلم فى الالهيات فان هذا النفى حكم فى الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكروا واما اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض فى كلامهم بناء على

وبعض الفلاسفه فى الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح من القعل مفيد اللعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا واما ان لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيد اللعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف اما العنادا ولقصور فى الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء

مانقله رحمه الله عن الامام الرازى من انه لا نزاع فى افادة النظر الظن وانما الخلاف فى افادته اليقين ﴿قوله فان زعموا﴾ يعنى ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ماذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الوهم بالوهم فالجواب ان يقال ان افاد ماذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا فى الجملة وان لم يفد كان « واستدلال » لغوا وبقى دليلنا سالما عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلامه فى شرح المقاصد واشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ماقيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم ﴿قوله فان قيل﴾ هذه شبهة من قبل السمنية يفدعيوم العلم بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به فى مطالبه لابد له من افادة النظر العلم بها فيبطل كلامه بابطال ايهما كان ﴿قوله لزم اثبات النظر﴾ اى افادته للعلم ﴿بالنظر﴾ اى بافادته ﴿قوله انه دور﴾ اى مثل الدور فى استلزام تقدم الشئ على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه من ان المتمسك بالنظر لابد له من العلم بافادته لانه قد اتخذه آلة وتوسل به فى اثبات مقاصده فلابد له من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وردا على من قال نفى الشئ بنفسه تناقض لا ثباته بنفسه ﴿قوله قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف﴾ هذا اختيار للشق الاول

من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازى وقوله والنظرى قد ثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثانى على ماهو مختار امام الحرمين ﴿ قوله واستدلال من الآثار ﴾ فان اثر العقل وهو الاستعداد للعلم انواع الصناعات واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت فى افراد الناس جدا ﴿ قوله وشهادة من الاخبار ﴾ مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله فى حق النساء هن ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل ﴿ قوله النظرى قد ثبت بنظر مخصوص ﴾ يريد ان النظرى المطلوب افادة النظر للعلم معبرا عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال يمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة ويكون افادته للعلم ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا أردنا استحصال افادة نظر ما للعلم على ماهو مدعى الامام نقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على

واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظرى قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب ﴿ وما ثبت منه ﴾ اى من العلم الثابت بالعقل ﴿ بالبديهة ﴾

ما ادعاه الآمدى نضم اليه انه ليس افادته بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم لان الاشتراك فى العلة يعطى الاشتراك فى الحكم فثبت المطلوب بلا دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ما قال امام الحرمين لا بعد فى اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد والسخافة والمذكور فى شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر الواقع فى قولنا النتيجة فى كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ماهو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلتزم ان افادة هذا النظر معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلائم ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا من حيث كونه من افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم لا يكفى معرفتها من بعد نعم لا بد للمتمسك بالنظر فى مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على وجه كلى مفروغا عنه لئلا يفتقر الى اثباته فى كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك فى كل مطلوب فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد

الانظار الواقعة فى الاقيسة الصحيحة علما بنتائجها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه ونظرنا فى حال الانظار المفيدة والعقود المفادة ظهر انها علوم ثم ان النظر المفيد له مأخوذ على وجه الآلية لايمكن ان يلتفت الى حاله ولا الى حال العقد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفا بذلك وجدناه من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لايحتاج الى نظر آخر لعلم حال هذا النظر المستأنف مفصلا بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجمالا تحت الكلية فتدبر هذا ما عندى من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازى عنه فتأمل والله الموفق والمعين (قوله اى باول التوجه من غير احتياج الى الفكر) اردفه به لادخال التجربيات والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوى للفظ البديهة والثانى بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا (قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) بل ظن ان الكل ماعدا ذلك الجزء اوماعدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة وان مالايطابق شيئا لايكون تصورا له على ماسلف تحقيقه (قوله اى حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب) والكسب كذا الاكتساب يطلق فى عرفهم على مباشرة الاسباب كما فى مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما فى مباحث العلم والنظر والشارح حمله على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية وحمله على المعنى الثانى اظهر وانسب باول كلامه (قوله ويفسر بما لايمكن تحصيله مقدورا للخالق) اى لايكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله

اى باول التوجه من غير احتياج الى التفكر (فهو ضرورى) كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لايتوقف على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (وماثبت بالاستدلال) اى النظر فى الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا اومن المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يختص الاول باسم التعليل والثانى بالاستدلال (فهو اكتسابى) اى حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلاليات وكالاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك فى الحسيات فالاكتسابى اعم من الاستدلالى لانه الذى يحصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى فهو اكتسابى ولاعكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضرورى فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى ويفسر بما لايكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اى حاصلا بدون الاستدلال

(ضروريا)

ضروريا لازمالايجد الى الانفكاك عنه سبيلافيكون الضروري بمعنى الاضطرار ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلالى ذهابا الى ان شيئا من اقسامه لايحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنافلاتتمكن من تحصيله ومالاتمكين من تحصيله لاتمكن من تركه ومالاتمكن من تركه وتحصيله لايكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ماقيل من ان الشارح ارادماليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ماليست القدرة مستقلة فيه ليس بشئ (قوله فظهر انه لاتناقض) يريدان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى فى نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذى هو صرف العقل والتوجه والاخطار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضرورى بين المعنيين (قوله وتغير احواله) اى احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كلذته والمه وسائر عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان * فان قلت قدسبق ان الوجد انيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفضى الى العلم فى الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية ماهو مقدور لنا حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لابد منه فى معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح ولاتشعر به للاشتغال بمهم قلت ممنوع وانما هو الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثل ماهية المدرك والشئ وعوارضه لايغيب عن انه فيدوم ادراكه بهما بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لايلزم اصله لايلزم دوامه فيحتاج فى ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعرى يحيل امثال ذلك على جريان العادة وقد يتنبه الفطن بما ذكر على نكتة اخرى فى ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير انما يراد منه فتدبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يعم ما بطريق الفيض اى من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق

فظهر انه لاتناقض فى كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضرورى وهو مايحدثه الله تعالى فى نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابى وهو مايحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه والاستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ

الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى فى القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العلمية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة فى قوته المدركة من حيث هى كذلك فتأمل (قوله عند اهل الحق) احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب اوبدلالة العقل وقد مر ان الالهام يطلق على معنى اعم

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) اذ الالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشئ ايضا ويمكن ان يقال المراد من صحة الشئ تقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشئ المعلوم كما نقول صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببا لليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما (قوله والعالم اى ماسوى الله) العالم اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار

عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال من اسباب العلم بالشئ الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات اوالكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلاشك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به فى الخبر وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم مالا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب فى الثلاثة (والعالم) اى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

انها شئ يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان « بجميع » وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر فى مفهوم الجملة المسماة به كونها من ذوى العلم فيختص بالملك والثقلين وفى الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور فى الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله

(تعالى)

تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كالايقال عالم زيد ولاعلى صفة واحدة من صفاته لذلك ولاعلى جيع صفاته اما العدم تجانسها واما العدم كونها ممايعلم به اومن ذوى العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ماذكر فى الحدود والصحاح ظاهر واما اعتبار المغايرة لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح فى مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على مايفهم من ظاهر الشرح فمحل نظر (قوله بجميع اجزائه) يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ماسوى الله تعاله وصفاته من الموجودات ولايخفى عليك وجهه حملا على المعنى الاول او الاخير (قوله وصورها) اى الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فانما ذهبوا

(بجميع اجزائه) من السموات ومافيها والارض وماعليها (محدث) اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة مانعم اطلقوا القول بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لابمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذهو) اى العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لايليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) اى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقومه

الى قدمها بالجنس كما هو المشهور منهم (قوله بمعنى الاحتياج الى الغير) وسموا ذلك حدوثا ذاتيا لابمعنى سبق العدم اى سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدوثا زمانيا (قوله بقرينة) اى فسر أو خصص ما بالممكن بتلك القرينة (قوله ومعنى قيامه بذاته) جعل ذلك تفسيرا لقيام العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالمتكلمين فلما سيأتى ان الفلاسفة لايوافقونهم فى ذلك وقد ابطل طرد

التعريف بالسرير فانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب أن السرير عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولاخفأ فى صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلانقض به

فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولانسلم تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيئان في الحقيقة اعتبرا شيئا واحدا (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه) اى اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع اى حالا فيه لان موضوعه من جملة علله فلايتم الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لاينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده دونه فوجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيز امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولاينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لايشتبه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجود تحيزه ولا يخفى فساده (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء) اضاف القيام الى مطلق الشيء «بل هو» ايماء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادي (قوله ليتحقق الابعاد الثلثة) اى الامتدادات الثلثة في الجهات الثلث ويبدء بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلثة بالاجزاء الثلثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث فلايكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو) اى ماله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزئين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل احد ان يصطلح على مايشاء

ولماتنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين فى السطح لايقتضى تركبه من الخطين بل يكفى فى ذلك خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل مايتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لماتنبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لايقتضى تركبه من سطحين بل يكفى تركبه من سطح وجزء بأن يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر فى جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعا له ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر فى جهة غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل مايتركب منه الجسم عنده اربعة ففى الطول والعرض والعمق عند هؤلاء اعنى من اشترط فى الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (قوله بل هو نزاع فى ان الخ) يريدان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما النزاع فى انه هل يحصل

بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشئ اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم الذى هو اسم لا صفة (او غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذى لايقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا

بجزئين ام لا والاظهر مافى المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح (قوله وفيه نظر لانه افعل من الجسامة) وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له فى اصل المعنى اذ هو ايضا ينبئ عن العظم والحجمية فزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية (قوله لايقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا) الانقسام الفعلى مايوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاكى ايضا فان كان بآلة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضى ويسمى الوهمى ايضا لايوجب انفصالا فى الخارج بل هو بمجرد فرض شئ غير شئ وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين او محاذاتين او مماستين وقد لا يوجد والمراد بالوهمى ههنا ماهو من قبل الوهم فى الشئ الجزئى ومن الفرضى ماهو بفرض العقل كليا والجزء لايقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ انما تتصور فيماله امتداد ما حتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولية للكم والجزء ليس له امتداد ما فلا يكون قابلا للقسمة الفرضية وما لايكون قابلا للقسمة الفرضية لايكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى ومايقال من ان للعقل فرض

كل شئ فكاذب الايرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص يخرجه عن شخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية ويجعله شيئاذا امتداد بل الحق انه قديكون الشئ ممتنعا فى نفسه ويكون فرضه ممكنا وقديكون فرضه كنفسه ممتنعا (قوله وهو الجزء الذى لايتجزى) هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يحملون الجوهر مراد فاللعين ويسمون الجزء الذى لايتجزى بالجوهر الفرد (قوله احترازا عن ورودالمنع عليه) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لايتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب فى الجسم ممايتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بأنه ليس المقصود الاستدلال لماا شيراليه من المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث مادل على احد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واماما هو مجرد احتمال عقلى لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولاذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لايلتفت اليه اصلا (قوله لابدمن ابطال الهيولى) عرفها ابن سينا بأنه جوهر وجودة بالفعل انما يحصل

وهوالجزء الذى لايتجزى ؟ولم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع عليه بأن مالايتركب لاينحصر عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لايتجزى بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرداعنى الجزء الذى لايتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لووضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه الابجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان *الاول انه لوكان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

بقبوله الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة عرف الصورة بأنه الموجود فى شئ « وذلك » آخر لا كجزء منه ولايصح وجوده مفارقاله لكن وجود ماهو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتاوفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما فى حكمها من النفوس المنطبعة فى قوله والصورة (قوله كرة حقيقية) الكرة جسم يحيط به حد واحد يمكن ان يفرض فى داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لايكون كريتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك فى نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ماهو كذلك فى الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن (قوله لكان فيه خط بالفعل) اى مستقيم

كما صرح به وح لايكون مافرضناه كرة حقيقية كذلك هف (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهى) الخ انه اشارة الى ماذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لاتتصور ان فى غير المتناهى لكن يتجه عليه اتجاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية اوغير متناهية فان مجموعهما ازيد منهامع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الاخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزاؤ هما متناهية اذ لوكانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهى مقداريهما لاكون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد اوانقص منه بقدر محدود (قوله لان حلوله ليس حلول السريان) اذا كان الحال ملاقيا بكليته لكلية المحل يسمى حلوله حلول السريان كحلول الانحناء فى الخط واذا لم يكن ملاقيا بكليته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل د الثانى فان قلت ثبوت النطقة فى الكرة ينافى ماذكرته من احاطة الحد الواحد بها لانقول ثبوت النقطة فرضى فلاينافى وحدة السطح المحيط بها فى الواقع لانا

وذلك انما يتصور فى المتناهى * والثانى ان اجتماع الجسم ليس لذاته والالما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لايتجزى لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لايستلزم ثبوت الجزء لان حلولها فى المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثانى والثالث فلان الفلاسفة لايقولون بأن الجسم المؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

تقول ملاقات الموجود للموجود لايكون الابالموجود وهذا ماعولوا عليه فى ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحا مستويا لاقته بنقطة تحصل هناك بسبب الملاقاة ولامدخل لها فى تحديد الكرة وحلولها فى الكرة لايقتضى ثقبة فى سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق فى موضعه وماذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهريهما ضرورى فان اراد ان جزأ من الكرة لاقى بكليته لجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقاة مايليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزأ منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى مايليه من اجزاء الكرة فهذا مايقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية مافى الباب انهم لايجعلون الطرف جزأ من ذى الطرف لدليل يدل عليه وكذا ماذكره من ان النقطة طرف الخط ولاوجود للخط فى الكرة فلا

وجود للنقطة فيها ليس على ماينبغى ﴿ قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به ﴾ منع للمقدمة القائلة بكونهما بكثرة الاجزاء وقلتها الاترى ان الشئ المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غيرازدياد فى اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشئ وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير اوالعظيم انماهو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلى وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لايستلزم تناهيها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى مالا يتناهى ﴿ قوله والافتراق ممكن لاالى نهاية ﴾ بمعنى انه لاينتهى الى حدلايمكن بعده افتراق آخرفان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى مالا يتناهى وقدرة الله تعالى ايضاغيرمتناهية فلنفرض تعلق قدرة الله تعالى لجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم الجزء قطعا قلت لايمكن لاخروج جميع الافتراقات الى الفعل ولاتعلق قدرة الله تعالى بما لايتناهى تعلق الايجاد بالفعل بل معنى عدم تناهى كل منهما انه لايتناهى الى حد لايمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلى متناه وغير المتناهى هو القسمة الفرضية ﴿ قوله مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ﴾ يريدان الهيولى على تقدير ثبوتها لايجوز حدوثها «انما» والايلزم لهاهيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهى لاتنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفى حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فبخراب البدن ينعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهومحال عندهم ففى اثبات الجزء نجاة عن الوقوع فى تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخر وفى قوله المؤدى اشعار بأن ذلك غير كاف فيهما بل لابد من الاستعانة بمقدمات اخرهى ممنوعة عند المتكلم ايضا ﴿ قوله وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لاالى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفى ايضا فلايخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفى حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها ﴿ والعرض مالا يقوم بذاته ﴾ بل بغيره بأن يكون تابعا له فى التحيز اومختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ماسبق لا بمعنى انه لايمكن تعقله بدون المحل على ماوهم فان ذلك

﴿ والالتيام ﴾

والالتيام عليها) اذاثبت الجزءوتركب الاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ماذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذالحركة المستقيمة لاتحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لابتنائه على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو اوتحريف وقع موضع من اصول الفلسفة (قوله انماهو فى بعض الاعراض) كالاين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها (قوله قيل هو من تمام التعريف) وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ماعبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى مساق الدليل وتقريره ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لانانشاهد حدوث الاعراض فى الجواهر والاجسام كمانشاهد حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروايح فيها وماهو محل الحوادث وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه

انما هو فى بعض الاعراض (ويحدث فى الاجسام اوالجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقى بالتركيب (والاكوان) هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

حادث (قوله واصولها قيل السواد والبياض) وباقى الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القتمة وان غلب الضوء حصل الصفرة واذا خالط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خالط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خالطها سواد حصل الكراثية واذا خالط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية واذا خالط النيلية حمرة حصل الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا (قوله والاكوان هى الاجتماع الخ) اقول ووجه الحصر ان الكون اعنى الحصول فى الحيز ان اعتبر للشئ فى نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر فى ذلك الحيز فسكون اوفى حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع والمورد على الحصر فى القسم الاول فى الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر فى السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه (قوله

والطعوم) جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام (قوله وانواعها) اى الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان او اكثر يدرك معا لمجاورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد (قوله والعفوصة والقبض) هما متقاربان فى المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف (قوله والتفاهة) هى طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللطافة وقربه فى نفسه من كيفية آلة الذوق يكاد لايؤثرفيها ولايحس به احساسا ظاهرا فلهذا سمى بالتفاهة التى هى فى الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكاثفه لايتحلل منه شئ يخالطه الرطوبة اللعابية مالم تحتل فى تحليله فعند ذلك نحس منه بطعم قوى بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها) قوله وليس لها اسماء مخصوصة) وكأنها لقلة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز انواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا فى ذلك ان احتيج اليها باضافتها « كما » الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح اووصفها بمايدل على ملاءمتها للطبع اومنافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشان ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ (ويدل عليه قولهم فى نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فتستحيل فى حقه تعالى على ماسيجئ وان كان ذلك لايطابق اصول اهل السنة ويناقض ماصرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لايحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تلفيقهما بأن يحمل ماذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عروضها بجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ماهو بصدده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والالم

(والطعوم) وانواعها تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع لاتحصى (والروايح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكوان لاتعرض الا الاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم

(ممايحتاج)

مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك (قوله كما فى اضداد ذلك) لم يجعل طريان العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ماهو مذهب الشيخ الاشعرى لما انه غير مرضى عنده بل فيه من شئ من السفسطة على ماسيجئ (قوله اذا الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد لايتعلق الا بالمعدوم اذا القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه بعض المتأخرين بأن الايجاد القصدى كالايجاد الايجابى فكما لايجب تقدمه بالزمان بل بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لابالزمان وانما افترقا فى جواز التقدم الزمانى وعدمه لما ان القصد ربما لايكون كافيا فى وجود المقصود فيتأخر الى استكمال علته واما اذا كان كافيا فلا يجوز تأخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة واما ان القصد اذا كان ازليا فهل يجوز زواله او انتهاؤه فموضع تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم) سواء كان مستندا اليه بالذات او بالواسطة

كما فى اضداد ذلك فان القدم ينافى العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والالزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم اوالجوهر لايخلو عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد

قديم باصله وان كان قد يتبع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه بأن الواسطة يجوز ان تكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب انتهاؤه الى عدم ممتنع لذاته اذ التسلسل فى الاعدام المترتبة مما لم يقم على امتناعه شبهة فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بأن علة عدم الشئ هى عدم علة وجوده فاذا وجب انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود فأحسن التدبر فى هذه الجملة (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان) اتفق القوم على ان الجوهر لايوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون الاول فى المكان الثانى ولايوصف بالسكون مالم يتصف بالكون الثانى فى مكان الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين فى آنين فى مكانين والسكون مجموع كونين

فى آنين فى مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بعينه جزء للسكون كالكون الاول فى المكان الثانى على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع الاكوان اربعتها ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انهما عبارتان عن الكون الثانى ويرد عليه على القول الاول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو بعينه وفى مكانه هو سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة ليس غير نفس الكون

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثها فلانهما من الاعراض وهى غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية ينافيها ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام

﴿ قوله فان قيل ﴾ منع للمقدمة القائلة ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون ﴿ قوله فلانهما من الاعراض وهى غير باقية ﴾ وقد تعرض لهذه المقدمة تكثير المأخذ هذا المطلب بقدر الامكان اذ هو العراك الذى لم يغلب فيه قرن والنضال الذى لم يعدح فيه ساعد الا يرى ان كل ما يقال فيه لا يخلو عن شوب كما ستطلع عليه ﴿ قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير ﴾ سبقا ﴿ وانه ﴾ لا يجامع المتأخر فيه مع المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا يرد على قوله كل حركة هى على التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات الحركة فلا يلزم الا حدوثها ﴿ قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ﴾ فينعقد قياس من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى كل سكون

﴿ يجوز ﴾

يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس فى عدمه امتناع ذاتى ومعنى الكبرى ان ماليس يمتنع عدمه فى الجملة اى لابالذات ولا بالغير يمتنع قدمه فلا يتكرر الوسط الان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اى المشاهدة بناء على ان الجسم منحصر فى الفلكى والعنصرى والحركة بالفعل معلومة فى كل واحد منهما

وانه تمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ماثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على مابين فى المطولات * الثانى ان ماذكر لايدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها مالم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال * الامتدادات والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لاتقوم الابها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه مامن حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لاشئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة والجواب انه لاوجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئى من الجزئيات

بالمشاهدة وفيه منع اويقال كل جسم قابل للحركة اى لامتناع فى حركته اصلا اذا لاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز الآخر وفيه ايضا للمنع مجال (قوله وانه يمتنع) عطف على مدخول على (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الخ) منع لقوله مالا يخ عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل تلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث فى الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مماذكر اذا الازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة موهومة وكان الاول

بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية والثانى بالنظر الى ازليته تعالى فظاهر انه لاامتناع فى ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى مالا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق بينهما مما لا دلالة عليه وما ذكره من انه لاوجود للمطلق الا فى ضمن الجزئيات

فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر فى الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرارها ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على المجيب ان يبذل جهده فى ابطال لاتناهى الجزئيات اما بناء على ماذكره الامام الرازى من جريان برهان التطبيق فى كل مادخل تحت الوجود فى الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ماتقول من كل واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لايشذ عنها شئ منها مسبوقا بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لايجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لايكون ما فرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذان الدليلان وان افادا تناهى الحوادث الابدية لكن لاضير به اذ الموجود منها متناه ابدا بل نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لايبقى فى الامكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده مالايتناهى والحال ان وجود مالا يتناهى بالفعل ازلا وابدا محال (قوله الرابع انه لوكان كل جسم فى حيز) يجرى مجرى المعارضة لابطال قوله ان الجسم والجوهر لايخلوان عن الكون فى حيز والمذهب فى الحيز ثلثة احدها للمشائين وهو المذكور فى السؤال وعلى هذا لا يلزم ان يكون لكل جسم حيز بل لما له حاو

الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى)

والثانى للمتكلمين وهو ما ذكر فى الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه «اى» انه الموجود المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض فى السؤال ولامست اليه حاجة فى الجواب لم يتعرض له (قوله هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم) قيده بالموهوم اذا المكان مشغول بالمتمكن ممتلئ به حقيقه وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا وتقييده بالذى يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لايشغله لان فراغه ليس بموهوم بل مجرد كشف عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر فى مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان غرضه مجرد دفع الشبهة لاتحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة عن السطح ومبنى وجود السطح على نفى الجزء (قوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح) لو قال احد طرفى المحدث اوالحادث لكان اوفق

(للمذهب)

للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ماصح عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ماذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة اوشرطها على اختلاف فيما بينهم ﴿ قوله اى الذات الواجب اه ﴾ يريدان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ماصرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ صفة كاشفه

اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جلة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع مايصلح علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا مايقال ان مبدأ الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جلة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل هو وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهى لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع السلسلة

للواجب الوجود وقوله اصلا اى لا فى صفاته ولا فى افعاله اذ المحتاج فى شئ من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم ﴿ قوله اذ لو كان جائز الوجود ﴾ تعليل لحصر محدث العالم فى الله تعالى اعنى الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جلة العالم ويلزمه محذوران احدهما ان ماهو من جلته لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكله لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم لجميع مايصلح ان يجعل علامة على وجود مبدأ له فيكون بجميعه من حيث هو كذلك له مبدأ خارج عنه ﴿ قوله وقريب من هذا مايقال ﴾ بل لا فرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثانى من مسلك الامكان فليتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نبهناك عليه ﴿ قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة ﴾ اى احتاجت الآحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شئ من الآحاد فان مجموع الآحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكونه

مركبا من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الآحاد اذا لكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلابد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لايحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذليس فيه غير كل واحد من اجزائه والغرض ان لكل واحد منها علة داخلة فى السلسلة هى ماقبله قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بماقبله من غير انتهاء الى ماليس كذلك اذعلى ذلك التقدير لايوجد شئ غير جميع الممكنات التى هى علل باعتبار معلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية فى وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشئ علة لنفسه وهو ظ لزوما وبطلانا وان كانت بعضا منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله اذالكافى فى الجميع كاف فى كل جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلله واذا بطل كونها نفس الجميع اوبعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لابد من ان يستند اليه شئ من آحاد السلسلة والالما كان علة لها فيكون طرفا لها فتنتهى به لامحالة فمن قال

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة وممأقبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد فى الاولى مالم يوجد بازائه شئ فى الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهى الاولى لانها لايزيد على الثانية الابقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة

ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على «وهذا» وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى مالا يتناهى اومع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماله متأخر عنه فذلك حق لانزاع فيه وانما النزاع فى المعنى الاول ﴿ قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق ﴾ للقوم فى اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهى الافراد اوغير متناهيها لايتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تناهى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما نبهت عليه الثانى بيان امتناع لاتناهى الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة اومن جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة

لاثبات الواجب ومن ذلك برهان التطبيق ﴿قوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض﴾ التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين * الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهى شئ منها * والثانى ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود وانه لا يمكن فى المعدومات الصرفة واختلفوا فى الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود فى الجملة فيكفى ذلك لتطابق آحادهما بعضها ببعض فى نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادها فى نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية فى الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق بينها بحسب نفس الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل احد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة

> وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان نطبق جملتين احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما

فرد منهما لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا لاتناهى الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضى واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذى تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بأن آحاد النفوس لا ترتيب لها بحسب ترتيب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة فى زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجرى التطبيق فيها بين آحادها باعتبار ترتيب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة فى اجزاء الزمان سواء كان الحادث فى كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهى آحادها لان الحادث فى كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هى مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن لهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار فى النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

الجواب الثانى ولم يره ولاطيف خيال (قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلة تحت الوجود بمعنى ان مايتصف بها شئ من الاشياء فهو متناهية البتة ومعنى لاتناهى الاعداد ان مرتبة منها تتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والالزم انتهاؤها بل كل ماخرج الى الفعل منها فهومتناه ومابقى بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقض انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولاشك فى عدم تناهيها بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذى اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لايمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لاينافى برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال فى مقدورات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قديطلق على ماتعلق به القدرة تعلق الايجاد وهومتناه البتة ولا كلام فيه وقد يطلق على ما تعلقت به نوعا آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثانى لانه يخص الممكن والمعلوم يعمه والممتنع فينتقض برهان التطبيق بهما والشان فى الجواب ما عرفت « لو امكن » واما قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لاطراد الدليل فى صورة النقض ومنع لتخلف الحكم عنها فهو لايصح جوابا عن ذلك النقض بل هوجواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لماعرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل لاتناهى معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لاوجه له قطعا لاحاجة اليه اصلا فتدبر (قوله يعنى ان صانع العالم واحد الخ) قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة فى قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل مايتوهم من ان الله تعالى علم لذات المعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ماذكره

وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهى الى حد لايتصور فوقه آخر لابمعنى ان ما لا نهاية له يدخل فى الوجود فانه محال (الواحد) يعنى ان صانع العالم واحد ولايمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى ❋ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ❋ وتقريره انه

رحمه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها
واراد بالالوهية على ماصرح به وجوب الوجود والقدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية
بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزمانى
مع القيام بنفسه (قوله ولو امكن الهان) اى ذاتان جامعان للالوهية وخواصها
فلايرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لايفيد الاوحدة الصانع (قوله
لان كلا منهما امر ممكن اشار به الى ان الارادة كالقدرة لاتتعلق الابالممكن اذهى عبارة
عن صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع وماليس بممكن ليس بمقدور (قوله

لوأمكن الهان لامكن بينهما تمانع بأن يريد احدهما
حركة زيد والآخر سكونه لان كلام منهما فى نفسه
امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذلاتضاد بين
الارادتين بل بين المرادين وحينئذاما ان يحصل الامران
فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو امارة
الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد
مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا
تفصيل مايقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر
لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبهذا يندفع مايقال
انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع اوأن يكون الممانعة
والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال اوان يمتنع اجتماع
الارادتين كأرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم
ان قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الاالله لفسدتا *

اذلا تضاد بين الارادتين) اى ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية اومع ترجيح مالاحدهما وهذا انما يستقيم اذافسر الارادة باعتقاد النفع اوبميل يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور فبينهما تضاد لكنه لايضر فى المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين وانما تعرض لنفى تضادهما

توضيحا لامكانهما فى نفسهما وخص النفى بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لايتوقف تعقل
احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة (قوله لما
فيه من شائبة الاحتياج) فى فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب
ان يكون مستقلا فى ايجاده (قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر) اى ايجاد
ضد ما اوجده لزم عجزه لاحتياجه فى ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر
على ذلك الايجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضد ما اوجده الآخر يستلزم انتفاء ما اوجده
الآخر فيحتاج الآخر فى فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله (قوله وبهذا يندفع
مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع) اذ يكفى لغرضنا امكان التمانع اويكون الممانعة

والمخالفة غير ممكن لاستلزامه المحال اذقد بينا ان الممانعة فى نفسها امر ممكن والمحال انما يلزم من كون كل من المتمانعين الها فهو المحال لاما ظهر امكانه او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه معاً اى اجتماعهما لان اجتماعهما امر مستحيل فى نفسه وقد عرفت ان الارادة لاتتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانهما امر ممكن فى نفسه متعلق بأمر ممكن فى نفسه فليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع فى محل واحد * فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه محالا فلا يتعلق به ارادة الآخر * قلت سكونه امر ممكن فى نفسه وانما جاء استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجا فى فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها كامر * فان قلت قد استقر رأى المتكلمين على انه تعالى موجب فى حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها يلزم مفاسد التمانع * قلت ماذكر امر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافى الوهيته تعالى ويقرب منه مايقال من انه تعالى اذا

حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى * ولعلا بعضهم على بعض * والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لامحالة لايقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لايستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد به الامكان * فان قيل

اوجد شيئا لايبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على « مقتضى » تنفيذها ليس عجزا بخلاف ماإذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله حجة اقناعية) تفيد اقناعا للمسترشد وان لم تفد الخاما للجاحد (قوله لانا نقول امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع) فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحد منهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع (قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل) لان امكان التمانع لايستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على مامر بل اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل

على استحالته وههنا برهان آخر يسمى برهان التوارد وربما يحمل الآية عليه بأس ان نشير اليه اشارة خفية وهو انه لووجد الهان يلزم ان لايوجد شئ من الممكنات وبطلان التالى ظاهر اما الملازمة فلانه لووجد ممكن فاما ان لايستند اليهما معا فلايكون واحد منهما الها اوالى كل واحد منهما فيلزم مقدور بين قادرين اوالى احدهما فقط فيلزم الترجح بلامرجح اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها فى وجودها الى احدهما دون الآخر ترجح بلامرجح فان قلت هومحتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به فى شمول قدرته وفى كون افعال العباد مخلوقة له تعالى فلاتغفل ولامر مالم يلتفت اليه الشارح فتأمل ﴿قوله

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فيه فلا يفيد الى الدلالة على ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة كذلك لكن قديستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما فى قولنا لوكان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط ﴿القديم﴾ هذاتصريح بماعلم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لا ابتداء لوجود اذلو كان حادثا مسبوقا بالعدم

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فيه ﴾ فيكون المفهوم من الآية تعليل احد الانتفاءين الواقع فيما مضى المعلومين للسامع بالآخر كما فى قولك لوجئتنى لاكرمتك ومبنى الاستدلال على ان الدليل معلوم والمدلول مجهول ﴿ قوله فيقع الخبط ﴾ كما وقع لابن الحاجب اذنظر الى الاستعمال الثانى فوجد كلمة لوتدل على انتفاء الاول لانتفاء الثانى اى يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثانى لازم وانتفاء الملزوم لايدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكر والحق ان كلا من الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثانى متفرع على الاستعمال الاول فان لولما دل على ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثانى فربما يكون انتفاء الثانى معلوما عندالسامع دون الاول فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة ﴿ قوله هذا تصريح بما علم التزاما اذا لواجب لايكون الاقديما ﴾ قدسلف لك مافيه كفاية لبيانه ولواجرى كلام المص على ظاهره لكان معناه ان المحدث للعالم هوذات المعبود بالحق الواحد لاشريك له فى هذا الاحداث القديم اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين

وهى المسمات بطريقة الحدوث (قوله لكان وجوده من غيره) اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم (قوله فان بعضهم) يريد به الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فى اثبات صفات حقيقة قائمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء عبارة عن اشياء متغايرة لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينهما وبين الذات (قوله وهذا) اى القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام فى غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هى الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا للغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها فلزم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذى ليس غيرها امر لفظى لا يجدى فى امثال هذه المباحث اذ لا شك فى ان الصفات انفسها غير كافية فى وجوداتها فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث فى علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا فى ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والتقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق فان بعضهم على ان التقديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفى كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريرى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شىء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتى لهذا زيادة تحقيق

(الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد)

(ممكن)

ممكن فهو محدث اى مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لايكون معلولا البتة وان الله تعالى مختار فى جميع افعاله اذا الممكن القديم كصفاته يجب استناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتى والى الزمانى لكن التزام هذه الاشياء مع كونه غير مخل بشئ من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الدلالة فيجب القول به وستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح فى شرح قوله وهى لاهو ولاغيره ﴿ قوله لان بديهة العقل جازمة ﴾ لايريد به ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهى بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كما ترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم لايرى فى خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل

لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع مايشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لايكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها ممالايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك ممايتوقف ثبوت الشرع عليه ﴿ ليس بعرض ﴾ لانه لايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والالكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو ع لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه تابع لتحيزه

ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبديهة تشهد بان من احدث مثله لايكون الاحيا قادرا عالما شائيا يفعل مايريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل ثبوتهما بالسمع اوبان ضدهما من النقائص فان قلت لايدل ماذكر الاعلى قادرية وعالمية مثلا واما ان لها مبادى موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ماهو المذهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان فى هذا المقام واما اثبات المبادى فسيجئ من بعد ﴿ قوله على ان اضدادها نقائص ﴾ هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت للجاهد اذ للقائل ان يقول لانسلم ان لها باسرها اضدادا ولو سلم فلانسلم انها نقائص مطلقا بل بالنسبة الى من شانه الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم فلانم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى وعدل آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكمل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكمل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعى ﴿ قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه ﴾ توقف

ثبوت الشرع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه ممالاينبغى ان يتوقف فيه عاقل واما توقفه على كلامه فمبنى على ان الشرع عبارة عن او امره تعالى ونواهيه وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء اوالتخيير اوعن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرحوا به من قال تعالى له ارسلتك الى الناس اوالى قوم كذا اوقال بلغهم اونحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخبار عن صدقه وسيتلى عليك كلام آخر فى هذا المعنى (قوله والعرض لاتحيز له بذاته حتى يتحيز غيره) ويقال العرض له فى نفسه تحيز وان كان تابعا فى ذلك لغيره فلم لايجوز ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول المتحيز بالاستقلال هوالجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان اواكثر والاعراض مستوية الاقدام فى الاحتياج الى متحيز تتبعه فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا للبعض دون الجوهر دون العكس ترجيح بلامرجح وفيه منع لايخفى (قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده) اذلوكان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثانى لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولوكان غيره فليس من قبيل الاعراض (قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود)

والعرض لاتحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية فى التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما فى اوصاف البارى تعالى

يريد ان البقاء ليس امراموجودا يعلل به استمرار الوجود كما مال اليه جماعة بل «وان» هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك ايضا امراموجودا زائدا على الوجود كما توهم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثانى فان وجود الشئ وكونه فى الاعيان اذا قيس الى زمانه يقال له الحدوث واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويعتد بامتداده فيوصف بالطول والقصر والقلة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار (قوله ومعنى قولنا حدث فلم يبق الخ) دفع لتوهم التناقض فى هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء ليس امرا زائدا على الوجود (قوله وان القيام) منع لبطلان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية فى التحيز ليست بمساوية لقيام الشئ بالشئ لتخلفها عنه فى قيام صفات البارى تع بذاته وهو ظ وفى قيام نفس التحيز بالمتحيز والالزم ان يكون للتحيز تحيز فيتسلسل وفى مثل قيام العمى بالاعمى اذلاتحيز للمعدوم فلايصح تفسيره بها بل لازمه المساوى ان يكون بين الشيئين

ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول للثانى وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية فى التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعليه البيان ﴿ قوله وان انتفاء الاجسام الخ ﴾ ابطال لقوله يمتنع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائه بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشئ وشبهه التبس الحال فظن ان المتجدد نفس المنقضى مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم فى بقاء الاجسام والمحققون قد اطبقوا على بقائها فان قلت انما لم يعتبروا شهادة الحس فى الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقائها قلت ان لم يثبت حكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل

وان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك فى الاعراض نعم تمسكهم فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطءها ليس بتام اذ ليس هنا شئ هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل هنا حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ﴿ ولا جسم ﴾

على خلافه خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة فى ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات الوهمية ﴿ قوله نعم تمسكهم ﴾ تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان كل واحد من السرعة والبطء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطئ الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولية للحركة فرده بانه ليس فى الحركة السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال فى الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة فى انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطء حالة اضافية غير موجودة فى الاعيان فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض ﴿ قوله وبهذا تبين اه ﴾ يعنى بما ذكروه من ان حركة واحدة هى سريعة بالقياس الى حركة هى بعينها بطيئة اذا قيست الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفى عبارته مسامحة حيث اطلق السرعة والبطء واراد

الحركة السريعة والبطيئة فتأمل (قوله لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث) لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل متحيز لايوجد الامع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ماسوى الله تعالى ومامع الحادث حادث ولو قال فذلك امارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لايتركب منه الشئ وح يلزم ان يكون كل جوهر جزأ من الجسم ولا يوجد جوهر فرد (قوله وارادوا به الماهية الممكنة) يدل عليه انهم قالوا فى تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فعلم ان مرادهم هى الماهية الممكنة (قوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته الخ) ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضها بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات والحقيقة شايع فى عبارات الفلاسفة وهذا

لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث (ولاجوهر) اما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لايتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا اسما للموجود لافى موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التى اذا وجدت كان لا فى موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لافى موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك ممالم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق مايرادفه من تلك اللغة اومن لغة اخرى ومايلازم معناه وفيه نظر (ولامصور) اى ذى صورة وشكل مثل صورة الانسان أوالفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها

المعانى ممالايستحيل عليه تعالى بقى النزاع فى اطلاق اللفظ (قوله وفيه نظر) «بواسطة» اذا لترادف ممنوع ولوسلم فكون الاذن بالمرادف والملزوم اذنا باللازم والمرادف الآخر ممنوع اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايهام مالايليق بذاته تعالى بسبب اشتراك أواصل اشتقاق والخطر فى ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى

وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعانى له تعالى صح اطلاق مايدل عليه من الالفاظ فلا توقيف ووافقهم القاضى ابو بكر منا لكنه اشترط ان لا يكون لفظه موهما ﴿ قوله بواسطة الكميات ﴾ اى المقادير واراد بها مايعم المحقق والموهوم وكذا الحال فى قوله واحاطة الحدود والنهايات ﴿ قوله اجزاء ﴾ اى بالفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومتجزئا باعتبار انه قابل للانقسام ومايقال من انه يعتبر فى التجزى ان يكون الانحلال الى ما منه التركيب دون التبعض فليس بشئ نعم يعتبر ذلك فى مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض

بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ﴿ ولا محدود ﴾ اى ذى حد ونهاية ﴿ ولا معدود ﴾ اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر ﴿ ولا متبعض ولا متجز ﴾ اى ذى ابعاض واجزاء ﴿ ولا متركب ﴾ منها لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فماله اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا ﴿ ولا متناه ﴾ لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ﴿ ولا يوصف بالمائية ﴾ اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب ﴿ ولا بالكيفية ﴾ اى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام اوتوابع المزاج والتركيب ﴿ ولا يتمكن فى مكان ﴾ لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او محقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء

والتجزى فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة ﴿ قوله اى المجانسة للاشياء ﴾ يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو ابداء للمناسبة بين المعنى الاصلى للمائية وبين المعنى العرفى فلا يرد مايقال ان المراد بالجنس هناك مايعم الحقائق النوعية وقد يقال المراد بالمائية ما يذكر فى الجواب عن السؤال بماهو وهو الحقيقة النوعية والجنسية والله منزه عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة وماذكره من الدليل لا ينفيه كما لا يخفى ﴿ قوله مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ﴾ الاول بالنظر الى الملموسات والثانى بالنظر الى سائر المحسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج لكنه لا يثبت على مذهب الاشاعرة فالاولى ان يتمسك فى نفى ذلك بالاجماع ﴿ قوله فى بعد آخر متوهم ﴾ كما ذهب اليه المتكلمون او محقق على مااختاره افلاطون ﴿ قوله والبعد عبارة عن امتداد ﴾ موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد

فنهم من احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لايقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضا محصورا بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لايتلاقيان ولايكون بينهما مايلاقيهما فقد ظهر لك مما قررناه ان في عبارته حزازة (قوله والله تعالى منزه عن الامتداد) موهوما كان او محققا (قوله فيلزم قدم الحيز) اذ المتحيز لايوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز (قوله فيكون متناهيا) وهو باطل لما مر من ان التناهى من خواص المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام ولمانع ان يمنع لزوم التناهى بناء على انه يحتمل ان يكون جزأ لايتجزى او يكون مساويا للحيز ويمتد الى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزأ لما مر من انه جزء الجسم اوبانه احقر الاشياء والثانى بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهى الابعاد والاظهر ان يقال ان التحيز لاستلزامه الاحتياج الى الحيز مناف لوجوب الوجود كما هو المشهور (قوله اماحدود واطراف للامكنة) قد يطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارات الحسية اوالحركات « فلم يبال » المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذى هو المكان ومعنى كون الجسم فى جهة انه متمكن فى مكان يلى تلك الجهة وقد يسمى المكان الذى يلى جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما (قوله والله تعالى منزه عن ذلك) اذ ليس فى ذاته تجدد ما حتى يمكن ان يقدر بتجدد آخر كائنا ما كان

والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزئا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذى يشغله شئ ممتد اوغير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن فى المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما فى الازل فيلزم قدم الحيز اولا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوى الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزئا واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما الا انها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شئ (ولا يجرى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ماذكره من التنزيهات بعضها يغنى عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح فى ذلك قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده

او بمقدار الحركة (قوله فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالمتبعض والمتجزى والتصريح بما علم التزاما فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه علم انه ليس بموصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض

فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح والنقص وفى عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتهما واضدادهما صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم فى جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس

علم انه ليس بمركب (قوله من ان معنى العرض بحسب اللغة الى قوله ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره) يرد عليه ان النزاع فى نفى ما هو المتعارف عليها من معانى هذه الالفاظ لا ما يشعر بها الفاظها بحسب الوضع اللغوى (قوله اولا فيلزم النقص) يرد عليه انه انما يلزم النقص او لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائها بها فلا نسلم انه نقص (قوله ويفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير) فيه منع لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كما فى سائر صفاته ومساواة نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها (قوله بالنصوص الظاهرة فى الجهة) كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرج الملائكة والروح اليه (والجسمية) نحو وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (والصورة) نحو قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته (والجوارح) نحو ويبقى وجه ربك ويد الله فوق ايديهم

ولتصنع على عيني (قوله
والجواب ان ذلك الخ) يريد
ان الحكم بان كل موجودين
فرضا اما متماسان او
متباينان في الجهة حكم وهمي
يتبادر اليه الوهم قياسا
للمعقول على المحسوس ولا
عبرة بحكمه في المعقولات
(قوله اوتؤول بتأويلات
صحيحة) اي مطابقة لما يفيده
القطعيات من التنزيهات
جمعا بين الدليلين ما امكن
فيقال مثلا معنى صعود
الكلم الطيب اليه كونه
مقبولا عنده مرضيا لديه
ومعنى عروج الملائكة اليه
عروجهم الى موضع
يتقرب اليه بالطاعة فيه
ومعنى اتيان الرب اتيان
امره او عذابه ومعنى
خلق آدم على صورته
خلقه على صفاته من العلم
والقدرة والارادة وغيرها
ويبقى وجه ربك اي ذاته
ويدالله اي قدرته وعلى
عيني اي بمرآى مني اي
بعلمي وحفظي (قوله اما
اذا اريد بالمماثلة الاتحاد
في الحقيقة فظاهر) انه لا يماثله
شيء بهذا المعنى والا لما
اختلفا بوجوب الوجود

باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات
فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ماهو
دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم اوتؤول بتأويلات
صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين
وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه
شيء) اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما
مسد الآخر اي يصلح كل ما يصلح له الآخر فلان شيئا من
الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان
اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في
المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا
موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في
كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة
وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل
علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد
صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك في جميع
الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة
وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون
من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه
ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه
كثيرة ومايقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من
جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال الحنطة
بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل لا غير وان
تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة
والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع
الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل
كلام البداية ايضا والا فاشتراك شيئين في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور
التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل بالبعض
اوالعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان
النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة

وخواصه وعدمها (قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) فان قلت علم مما ذكر مماثلته اياه فى كونه موجودا وصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت لايكفى هذا القدر فى المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة الخ ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا اويقال اشتراك الوجود لفظى اذ وجود كل شئ عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض مايقال عليه منهما والمقصود نفى المماثلة بين ذاتيهما (قوله لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لايعلم الجزئيات) اى على وجه جزئى يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الان اومن قبل اولم يحصل بعد وسيحصل فى زمان قريب اوبعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الا بد معلومة الوجود له تعالى فى وقت وجودها ومعلومة العدم فى وقت عدمها علما مستمرا لا تبدل فيه اصلا (قوله نقص وافتقار الى مخصص) لان المقتضى لعلمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضى للمعلومية انفس المعلومات وللمقدروية

فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لايعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لايعلم ذاته والنظام انه لايقدر على خلق الجهل والقبح والبلخى انه لايقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لايقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حى الى غير ذلك

هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه وجب شمولها للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة (قوله ولايقدر على اكثر من واحد) بمعنى انه لايمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات (قوله والدهرية) هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كأنهم لايثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغايرين وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية كافية فى ذلك (قوله لايقدر على خلق الجهل والقبح) اى مايكون خلقه قبيحا منه دالا على جهله وحاصله انه ليس للعالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبائح سلب قدرته عليهما فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار *كالمستجير بعمرو عند كربته (قوله والبلخى انه لايقدر على مثل مقدور العبد) زعما منه ان مقدوره اما طاعة اومعصيه اوسفه وافعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد) تمسكا بدليل التمانع الذى سبق وخفى عليهم ان غاية مالزم منه عجز العبد و هو لا ينافى

العبودية كالاينافي الالوهية (قوله ومعلوم ان كلامن ذلك يدل على معنى زائد) فان العالم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر يدل انه يصح منه الفعل والترك والحى يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات (قوله وان صدق المشتق الخ) لان لفظ المشتق موضوع بازاء ذات ما موصوف بمأخذ الاشتقاق فلذا صار حمل الاشتقاق فى قوة حمل التركيب اعنى حمل هو ذو هو (قوله فثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك) قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فمسلم لكنه لايفيد المقصود وان ارادوجودها فى انفسها على ماهو المطلوب فمم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال فى هذه الصفات كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه

ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشقاق فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لاعلم له وقادر لاقدرة له الى غير ذلك فانه مح ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لاعلى مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع فى العلم والقدرة والحيوة التى هى من جملة الكيفيات والملكات صرح به مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى حى وله حيوة ازلية ليست بعرض ولامستحيل البقاء وان الله تعالى عالم وله علم ازلى شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولاضرورى ولامكتسب وكذا فى سائر الصفات بل النزاع فى انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر فى الذات ولا تعدد فى القدماء والواجبات والجواب ماسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم

ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الاالاضافات على ماذكرنا من معانيها « ويلزمكم » فصدقها لايقتضى الاتحقق الاضافات واما ان مباديها صفات حقيقية كما هو فى حقنا ام ذاته تعالى مباين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شئ منهما واما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة

اسود لاسواد له ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيد ان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات فتأمل (قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة) ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والقادرية

ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كما زعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة

والحيية وكون كل واحدة منها هي الموصوف بما عداها فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم اتحاد مباديها بمعنى انه يلزم ان يكون شئ واحد هو ذات الله تعالى مبدأ لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلق فبطلان اللازم لابد من افادته ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبني على ان مبدأ الاضافة هو الصفة لا الذات وهو ممنوع (قوله على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين) حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم تعدد الواجب مثل تعدد القديم (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) اذ لم يثبت القدم لغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كامل (قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك) قيل ان الكفر التزام الكفر لا لزومه واجيب بان لزوم الشئ مع العلم به التزام (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال) وهو لا يصح الا على الذوات فكانت ذوات متغايرة اذ الانفكاك يستلزم التغاير اتفاقا وايضا قالوا ان الله تعالى جوهر

واحدله ثلثة اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلثة جزءا من الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية كما يدل عليه قوله تعالى * لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة * وقال عقيبه * وما من اله الا اله واحد * حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار مبدأ للاحياء وسائر خوارق العادات والموصوف بالالوهية لايكون الا ذاتا (قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فانهم قد اطبقوا على انهما نقيض الوحدة والهوهو وانما النزاع فى استلزامهما التغاير كما هو المشهور اولا كما هو رأى الاشعرية (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد) جعل الواحد من مراتب الاعداد ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع فى العد لانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سندا لمنعه اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضى القسمة لذاته والوحدة يقتضى اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة وغير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة فى كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما فى نفسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغى ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية

غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذى فوقها لازمة له فهى فى حكم « ولصعوبة » معروضها فى عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غيره كعروضها اذ المقتضى لعدم المغايرة اعنى عدم الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها تغليبا للواحد عليها حيث كان ادخل فى مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية (قوله فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة) يعنى ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الآلهة فكل ما لم يستلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا لا استحالة فى قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا

عنه اللهم ان بنى كلامه على حدوث ماسوى ذات الله تعالى وصفاته ﴿ قوله ولصعوبة هذا المقام ﴾ يريدان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل فى الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشئ وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكماله به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع القول والفعل ومنها ان بعضها لايعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات والتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها وهى امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لاتكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفى

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفى قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفى فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما لان نفى الغيرية صريحا مثل اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفى العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفى العينية صريحا لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولايتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لايكون مفهومه مفهوم الآخر ولايوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية

عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب القديم وقد عرفت مافيه فالقول الفحل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان الحدوث كما سبقت اليه الاشارة ﴿ قوله فان قيل ﴾ حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معا مع انه محال فى نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هى اخص منه فلا يلزم لارتفاع النقيضين ولامايترتب عليه من اجتماعهما ﴿ قوله اى يمكن الانفكاك بينهما ﴾

هذا هو المنقول عن الشيخ عن الاشعرى ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما العدم صحة الانفكاك بينهما زادوا فى التعريف قيد فى عدم او حيز فورد عليه القديمان المجردان كالعقول والنفوس الناطقة على مايقوله الفلاسفة فان قيل هى عندهم غير موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشيئين مبهما ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدى مؤدى التقييد بالمبهم فلذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد ﴿ قوله والعدم على الازلى محال ﴾ فلا يتصور بين ذات الله تعالى وصفاته الانفكاك فى العدم واما الانفكاك فى الحيز فلا يتصور بين مطلق الذات والصفة قوله اذهو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه) يريد انه ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التى هى اجزاؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها وكأنهم يدعون مثل ذلك فى الصفات ولهذا يتجاسرون على القول بوجوب وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم ان يقولوا بانه معلول الذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم التسلسل ايضا فى مثل القدرة والارادة والحيوة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادى وان كان بطريق « اذلا يتصور » الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا فى الجملة وقد اعتقدوه نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فنقصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم انفس الماهيات ﴿ قوله بخلاف الصفات المحدثة ﴾ نقل عن الشيخ الاشعرى انه قال من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ماليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية الممتنعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا عائدا الى الاصطلاح والتسمية على ماوقع فى كلام بعضهم بل هو بحث معنوى قد تصدوا لاثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة تحتها وايضا تقول مافى الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة

والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذهو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدونه تلك الصفه المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل

﴿ اومحدثة ﴾

اومحدثة لازمة اومفارقة ليست غير موصوفها (قوله اذلايتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) فلايتصور الانفكاك من الجانبين فى العدم وايضالما استحال تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين فى الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما بحيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكا عن العالم فى العدم لكنه ينفك عنه فى الوجود كما ينفك عنه العالم فى الحيز وهذا القدر يكفى فى امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه اطلقه ولم يلتفت الى التقييد بان يكون فى عدم اوفى حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احد الجانبين اذا كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والافيمكن انفكاك الصانع عن العالم فى الوجود وانفكاك العالم عن الصانع فى العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز فى تصور الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغيران لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المنعدم نسب الانفكاك اليه وايضا لما كان مبدأ الانفكاك فى الحيز فى المتحيزين المتغايرين هو انفراد كل منهما بحيز خاص نسب الانفكاك فى الحيز الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا فى عدم او فى حيز افصاحا عن المعنى المراد فتدبر هداك الله سبيل الرشاد (قوله والذات بدون الصفة) فان كثيرا من الصفات المحدثة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لاتغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لا على ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكيناه عن الشيخ من تخصيصهما بالصفات النفسية

اذلايتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وماذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لايقال المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المتغايرة بين الصفات بناء على انها لايتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى

(٩ قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة واحد مركب من وجود وحداتها وانتفاء المركب غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه ٦ ٧ قوله المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر الخ) وحاصله يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده دونه محالا في نفسه وينبغى ان لا يفهم من ظ عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ماسمعت في الماهية وذاتياتها والالزم المغايرة بين الصفة والموصوف (قوله مع انه لايستقيم في العرض مع المحل) لما عرفت من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجى دون التصديق بوجود محله فيه (قوله وكالعلة والمعلول) فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلية والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لا ينافى ماسبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع البرهان اذا الغرض هو التصديق بوجوده عاريا عن معلوليته فتأمل (قوله بل بين كل الغيرين) بل نقول يلزم على هذا ان لا يثبت مغايرة بين المفهومين اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذاك وان كان مغايرا فلما ذكره من ان الغيرية من الاسماء الاضافية (قوله

مع انه لايستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين كل الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لايجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل

فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل) فان المتغايرين وجودان « والتغاير » الا يصح حمل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه حمل المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها بموضوعاتها في الوجود وهذا البحث من امهات لاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى مايدور في خلدنا من تحقيقه بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنتزع من الشئ الواحد باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعتبرة في ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت أو عدمية صوراشتى مطابقة له وللافراد الموافقة له في الصنف او النوع او الجنس على اختلاف مراتبه او فيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومرآة لمشاهدتها بوجه ما حتى كأنها عينها انسلخت عن عوارضها واكتنفت بعوارض واحد من تلك الافراد ثم ان مطابقة الصورة للاشياء المعينة قد لاتكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة

مفهوم من المفهومات لشى من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة ونجعلها آلة لملاحظته فنحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقة احديهما لشيء واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون ما تطابقانه امرا واحدا لتصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل بهوهو يقتضى جهتى تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم فى تلخيص العبارة

والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما فى قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لايصح وقولنا الانسان انسان فانه لايفيد قلنا ان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا فى مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا فى الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر فى التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلام صاحب التبصرة ولايخفى مافيه (وهى) اى صفاته الازلية (العلم) وهى صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهى صفة ازلية

عن تينك الجهتين فاحسن التدبر فى هذه الجملة فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه وينفعك فى مواضع اخرى (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) قد ضويق عليه فى هذا الحرف بان مجرد التغاير لايكفى فى الافادة على ماعرفت تحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغى فانه جعل التغاير شرطا للافادة لاسببا كافيا فيها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى (قوله ولايخفى مافيه) فان مغايرة شيء لكل شيء لايستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه (قوله تنكشف المعلومات) موجودا كان اومعدوما محالا اومستقيما حادثا اوقديما متناهيا أوغير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع مايمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضى للعالمية ذاته تع ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل غير ان علمه تعالى بالمتجددات على وجهين علم لايتقيد بالزمان وهو

علمه تعالى بوجود كل منهما مقيدا بوقت وجوده على وجه كلى وبعدمه مقيدا بوقت عدمه كذلك على ماسبقت الاشارة اليه فى تحرير مذهب الحكماء وهو باق ازلا وابدا لايتغير ولايتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجدد المعين بانه وجد اوزال وهذا متناه بالفعل حسب تناهى المتجددات وغير متناه بالقوة كالمتجددات الابدية متغير متبدل الاان تغيره لايوجب تغيرا فى صفة العلم ولاتغير امر حقيقى فى ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولافساد فيه وقوله عند تعلقها بها اشارة الى دفع مايقال من ان جميع المعلومات لوكانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما فى الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين البصرى الى انه تعالى لايعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف المعلوم لانفس العلم بل تعلقه وهو متعلق فى الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل ﴿قوله تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها﴾ اعلم ان للقدرة عند المحققين تعلقين تعلق معنوى لايترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة قديم بقدمها

تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها ﴿ والحياة ﴾ وهى صفة ازلية توجب صحة العلم ﴿ والقوة ﴾ وهى بمعنى القدرة ﴿ والسمع ﴾ وهى صفة تتعلق بالمسموعات ﴿والبصر﴾ وهى صفة تتعلق بالمبصرات

ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود « فيدرك » المقدور أو عدمه القائلين بان المعدوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر انه حادث عند حدوث المقدور وفى كلامهم مايشعر بانه قديم لكنه بوجود المقدور لافى الازل بل فى وقت وجوده فيما لايزال وظاهر قوله تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثانى وانه حادث ولعله اختاره اقوته لكن الاوفق بكلام المتن ان يراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب لوجود المقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ماسيجئ تفصيله ﴿ قوله توجب صحة العلم ﴾ لم يقل والقدرة كما هو المشهور ايماء الى انه يكفى فى التميز والحكم لفظ الصحة اذ الحيوة لاتوجب العلم ﴿ قوله والقوة وهى بمعنى القدرة ﴾ لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحيوة لخفاء وجههما على مالايخفى وماقيل من انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه لفظ القوى فالثانى بعيد يأبى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لايتأبى عليه ممكن فيكون ذلك معنى آخر للفظ القوة غير القدرة والاول أبعد منه بل فيه شبهة تصريح بالمباينة

﴿ قوله ﴾

(قوله فيدرك) اى المسموعات والمبصرات ادراكا تاما لا على لا سبيل التخيل اى ملاحظة المحسوسات بعد غيبوبتها عن الحس ولا على سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على تأثير حاسة وانطباع صورة فى الحدقة كما فى ابصارنا اووصول هواء مكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصبة المفروشة فى مقعره كجلدة الطبلة كما فى سمعنا ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسه فيهما معا وهو ظ بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا محتاج الى توسط هواء مشف بين الرائى والمرئى وفى هذا رد على من ينكر السمع والبصر فى حقه تعالى متمسكا بانهما مشروطان بما لا يتصور فى حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما فى حقنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم فى ذلك واعلم ان الشيخ الاشعرى لما اختار ان ادراك الحواس علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سميعا بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بسببهما المسموعات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه فى ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكعبى

فيدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانهما صفة قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد

واباالحسين البصرى اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى الملموسات والمذوقات والمشمومات على ماحكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المقطوع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يجز وصفه باللمس والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعرى لا حاجة فى ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر فى العلم تعلقه بالمعانى فيحتاج الى صفة اخرى هى مبدأ لذلك ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فتدبر (قوله لانهما صفات قديمة تحدث لها تعلقات) يؤيد ماذكرنا من انه اختار ان الايجاد اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث (قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) اما تساوى نسبة القدرة فشئ ظاهر لم ينكره

احد واما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه في نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا من الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لايكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لاموجود الاويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ماهو عليه تخصيص بلامخصص ومما ينبه على ذلك انا كثيرا مانتصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكننا لانفعله لكسل مانع او لحياء او لنحو ذلك مالم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لايتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لايكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لايفارقه قطعا واللازم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا الزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بانا يجاده تعالى للعالم على النظام المشاهد تابعة لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق الارادة بكل واحد من الضدين بدلا عن الآخر فتعلقها باحدهما ترجيح بلامرجح ان لم يكن كذلك بل كان تعلقها باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لاوجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه الاوقوع هذا الضد وغاية ماامكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لابمعنى ان ذاتها يقتضى التعلق به البتة بل بمعنى انها لاتحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا خاصة الارادة فلايجوز مثله في غير الارادة فتأمل (قوله على من زعم ان المشيئة قديمة) زعمت الكرامية ان المشيئة صفة واحدة متعلقة بجميع ماشاء الله من الحوادث من حيث يحدث واما الارادة فمتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ماسمعت من قبل (قوله وعلى زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولاساه ولامغلوب) المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره ولاساه ينسب الى النجار في احد قوليه والقول بان معنى ارادته فعل غيره أمره به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد مما وقع في المواقف قال الكعبي هي في فعله العلم لاماوقع في شرحه من تفسيره بالعلم بما في الفعل

على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولاساه ولامغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات « ولوشاء »

(من المصلحة)

من المصلحة فانه قول ابى الحسين البصرى ووقع فى كلامه رحمه الله مايدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى انارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولاساه وفعل غيره امره به وينبغى انيكون هذا هوالمراد مماذكر فى الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره ولاساه ليس بشئ لانه انمايفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لوصح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فتدبر (قوله ولوشاء لوقع) لقوله تعالى ولوشاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا ولقوله عليه السلام ماشاءالله كان وقد تلقته الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتأويله بان المراد ماشاءالله مشية

ولوشاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازلية يسمى التكوين وسيجئ تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى التكوين لا كما زعم الاشعرى من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة اوالكتابة اوالاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لايعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لايريده

قسرو الجاء عدول عن الظاهر من غير دليل (قوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتفاعها ولا شك انه فى حال الاخبار يجد فى نفسه معنى ايجابيا تدل المخاطب عليه بعبارته وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولاظنا اياه ولا شكا فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فما يقال من ان ماذكره انما يدل على مغايرته لليقين دون سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا لايرد مايقال من ان ذلك لايتم فى الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد لان ماذكره تصوير للكلام النفسى وكشف عن ماهيته لخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجئ من بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسى على ماذكره من تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظى وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى اى المعنى الحاصل فى النفس شئ واحد لايتغير بتغير العبارات عنه اى المترادفة من لغة اومن لغات بل ربما يدل عليه بغير العبارة من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى

تجده من انفسنا لايتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد له القيام واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولاشك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل ﴿ قوله كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه ﴾ اعترض عليه بان الحاصل فى هذه الصورة صيغة الامر لاحقيقته الا يرى ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره وان اراد انها ترجمة عن معنى الطلب فلابد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عينى بالاتفاق ولا وجود ذهنى عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة ما يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام بحذا فيره عائد فى صورة الاخبار على الوجه الذى سبق فتدبر ﴿ قوله وتواتر النقل عن الانبياء ﴾ فان الارسال «ولما كان» لايتوقف الا على وجود المرسل واتصافه بالصفات التى يتوقف عليها الفعل الاختيارى من الحيوة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالة وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدقه بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج فى شئ من ذلك الى الكلام بل قيل لاحاجة الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى الكلام على ماصرح به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم وقد اجتهدنا فى توجيهه وتمشيته ما امكن وهذا امتن وامكن ﴿ قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ﴾ فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد الكلام فى غيره كما يزعمه المعتزلة

كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ماشار اليه الاخطل بقوله * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وقال عمر رضى الله عنه انى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ماتقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

فى معنى كونه تعـ متكلما (قوله ولما كان فى الثلاثة الاخيرة) ولما كان الباعث على تكرار الاشارة ماذكره عكس فى الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر (قوله لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى) وايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذلك

ولما كان فى الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) اى الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشئ من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفى هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (ازلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى وفى هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) اى الكلام (صفة) اى معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والافة) التى هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما فى الخرس او بحسب ضعفها او عدم بلوغها حد القوة كما فى الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى اذ السكوت والخرس انما ينافى اللفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد فى نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك

الصامت الساكن عند البعض فالتلفظ بهما مسبوق بالتلفظ بحرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك سابق على التلفظ بحركته وستسمع فى هذا كلاما آخر (قوله ومع ذلك فهو قديم) اذ لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عند الحنابلة واما الكرامية فقد سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطروا الى التزام مايشهد البديهة باستحالته من قدم المؤلف من الاصوات والحروف

وقال رحمه الله ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث

وما كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لابالقدرة (قوله فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس) لكن لما كان فى الكلام النفسى وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الا على الكلام اللفظى وضده (قوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لادليل الخ) الدليل الاول خطابى ويرد على الثانى

فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعنى انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لادليل على تكثر كل منها فى نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما فى الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهى بلا مأمور ولا منهى سفه وعبث والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه فى الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال فان جعلناه فالامر فى الازل لايجاب تحصيل المأمور به فى وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكفى وجود المأمور فى علم الآمر

ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد على ان عدم الدليل لايستلزم عدم المدلول (قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات) يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هى انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل فى نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشئ معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر يصير امرا اونهيا اوغير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تعلق ازلى وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور فى الكتاب اذ الامر بدون المأمور والنهى بدون المنهى محال وذهب غيره الى ان تعلقاته ازلية وسيجئ الجواب عن دليله « كا » (قوله وذهب بعضهم) حكى ذلك عن الامام الرازى ومنهم من قال انه فى الازل خمسة هى الخبر والامر والنهى والاستفهام والنداء (قوله ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد) قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع

الى كل واحد من الاقسام اذ لاشك فى ان لكل واحد نوع استلزام لكل واحد فالتخصيص تحكم وفيه بعد لايخفى وقد يتنبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسى يختلف باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر ﴿ قوله كما اذا قدر الرجل ابناله فامره بان يفعل كذا ﴾ قيل الموجود فى هذه الصورة هو العزم على الامر وتخيله لاحقيقته لكنا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضره عنده انى آمر ابنى ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا اليه امرى بل ربما يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وحمقا بل كيسا

كما اذا قدر الرجل ابناله فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلى لايتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال ﴿ والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ﴾ عقب القرآن بكلام الله لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة

وحزما واما الخطاب الشامل للموجود والمعدود كما ؤامر النبى عليه السلام بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل فان مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبا له عليه وذلك طريقة معهودة فيما بينهم ﴿ قوله والاخبار بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من الازمنة ﴾ بان يكون الزمان ظرفا له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيدا به مثلا نقول زيد موجود فى الوقت الفلانى معدوم فى غيره وداخل فى الدار فى وقت معين من وقت وجوده خارج عنها فى غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد فى الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفى الثانى متأخر عنه وذلك انما يتصور اذا كان المخبر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقا ازليا لايتغير ولا يتبدل وعلى الوجه الثانى ولكن لابالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود ذلك الحادث فى زمانه اوقبل اوبعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك فى اخباراته ﴿ قوله لئلا يسبق الى الفهم ﴾ وانما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه مالم يتفق مثل ذلك فى اطلاق كلام الله

تعالى ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقدمها (قوله جهلا اوعنادا) قال رحمه الله
وكفى على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم
الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار
قديما بعد ما كان حادثا (قوله من التأليف والتنظيم الخ) اراد بالتأليف مجرد التركيب
من الكلمات والجمل وبالتنظيم جعلها مترتبة المعانى متناسقة الدلالات حسب ما يقتضيه العقل وبالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا وذلك بقرينة وقوعه فى مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات لما فى باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روى انه تعالى انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة فى الصحف ثم نزله منها الى النبى عليه السلام منجما موزعا فى ثلث و عشرين سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولا شك ان الكلمات والجمل وجود

جهلا او عنادا و اقام غير المخلوق مقام غير الحادث
تنبيها على اتحاد هما وقصدا الى جرى الكلام على
وفق الحديث حيث قال النبى عليه السلام القرآن كلام الله
تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين
الفريقين وهو ان القرآن مخلوق اوغير مخلوق ولهذا يترجم
المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم
يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والافنحن لا نقول
بقدم الفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام
نفسى ودليلنا مامر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء
عليهم السلام انه تعالى متكلم ولامعنى له سوى انه متصف
بالكلام ويمتنع قيام الفظى الحادث بذاته تعالى فتعين
النفسى القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو
من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم
والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى
غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لانهم قائلون بحدوث
التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم والمعتزلة لما لم
يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه تعالى متكلم
بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها وايجاد اشكال
الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم
وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لامن اوجدها

بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل « والا »
لايصح على الصفة القديمة وكذا العربى والمسموع والفصيح هو اللفظ والمعجز يجب مقارنة
لدعوى النبوة فيكون حادثا (قوله الى غيرذلك) كاتسامه بالافتتاح والاختتام واتصاف
بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات وتميزه بالفواصل

والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر مبارك وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ﴿ قوله والاصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له ﴾ ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حمل تلك الاعراض عليه تعالى حمل الاشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يصح ذلك لغة وشرعا ﴿ قوله فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان ﴾ بيان للعلاقة المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة المخيلة ونقوش الكتابة ثم ان الوجودين الاولين من هذه الوجودات الاربعة وجودان حقيقيان لمعروضهما عارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصيل به تصدر آثاره وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثانى على تقدير ثبوته وجود ظلى لا يترتب آثاره عليه ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخيران فليسا عارضين لما نسبا اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما ﴿ قوله وحيث

والاصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروأ بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله (وهو) اى القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) اى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى قلوبنا) اى بالالفاظ المخيلة (مقروء بالسنتنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع بآذاننا) بذلك ايضا (غير حال فيها) اى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والاذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن او المخيل كما فى قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن

يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة اى يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام فى قوله او المتخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة ومن خفى عليه اعترض بان هذا جواب آخر لاتحقيق لجواب المص ثم انى اراك ينقدح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المصنف ان مرادهم من الكلام النفسى هو مدلول الكلام اللفظى فلاتكن فى مرية من ذلك (قوله ولما كان دليل الاحكام) قدظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجوز من باب تسمية الدال باسم المدلول

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لالمجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور والآيات

ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لغرضهم تعارفوا عليه فجعلوه اسماله وعرفوه بما يناسبه فلا ينافى ذلك ماذكرناه (قوله فموسى عليه السلام) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع مايدل عليه وكل مناقدسمع مايدل عليه فمامعنى اختصاص موسى عليه السلام باسم التكليم فاجاب بانه سمع صوتا دالا على كلامه مخلوقا له من غير دخل كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة قال رحمه الله الى هذا ذهب الشيخ «اذلا» ابو منصور والاستاذ ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالى انه سمع كلامه الازلى من غير صوت ولاحرف كما يرى فى الآخرة ذاته بلاكم ولا كيف (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة) يعنى انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجاز اذ تعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذا قوى امارات المجاز صحة نفى المعنى الحقيقى

واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والنفى ههنا غير صحيح بالاجماع ﴿ قوله اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة ﴾ اذلا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعانى المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لايتصور من العرب تنسيق المعانى على وجه يبلغ رتبتها فى البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبى عليه السلام والمقصود من التحدى الزامهم لاطلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التى بها

اذلامعنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلايصح النفى اصلا ولايكون الاعجاز والتحدى الا فى كلام الله تعالى وماوقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام فى التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى ولانزاع لهم فى الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين والمراد به مالا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء

يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة انما هى حال المعانى المترتبة فى النفس لاحال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى فى النفس فالاولى ان تمسك فى ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور ﴿ قوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى ﴾ فيكون منقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثانى فى المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله

بحسب الوضع الاول فى الثانى مجاز لكنهم لايتحاشون عن تسمية مثله مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله فى معنييه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال فى وضعيه ومن ههنا يتوهم انه مشترك ﴿ قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الجزاء ﴾ يعنى انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء فى الوجود قديم فانه بديهى الاستحالة ﴿ قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء ﴾ ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتب وضعى وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونه لاتكون كلمة والكلمات بدونه لاتكون كلاما

والدلالة على المعانى الوضعية والمزايا الخطابية لايتم بدونه بل معناه ليس ههنا ترتب فى الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما فى القراءة فانه لايمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف مالم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الاتيان للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها فى ذات البارى تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شئ منها ومما يحاكى ذلك محاكاة بعيدة وجود الالفاظ فى نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة فى نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه فى ذاته تعالى بالوجود العينى وفى نفس الحافظ بالوجود الظلى الخيالى لايضرنا اذ الغرض مجرد التصوير والتفهيم لااثباته بطريق التمثيل فيبطل ما يتوهم من انها اذالم يكن بينها ترتيب لايبقى فرق بين لمع وملع ونظائرهما وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت « احدها » بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لايجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لابد لنفى ذلك من دليل ﴿ قوله ونحن لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ

٩ بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء و تقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل فى اللفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة اوالمخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة اونقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا ﴿ والتكوين ﴾ وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ﴿ صفة لله تعالى ﴾ لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق المشتق على الشئ من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ﴿ ازلية ﴾ لوجوه

هذا مسلم لكن لايضر بالمقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفى الترتيب بين الاجزاء نفى الترتيب الوضعى والهيئة التأليفية وذلك باطل قطعا اذلا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية اوذوقية بل المقصود منه نفى تعاقبها فى الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لايكون المنقول بين دفتى المصاحف والمقروء بالالسن والمحفوظ فى الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذلم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ المنطوق المنظوم فالترديد عليه لا يشفيه * وقد اجيب عن ذلك بأنه اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه ومايقرؤه كل احد مثله لاعينه واختار المولى الشارح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل مايقرؤه قارئ نفسه لامثله وكذا الحكم فى كل شعر اوكتاب ينسب الى مؤلفه وماذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد صدق سلبه فالملازمة ممنوعة اذ لايصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب كون لفظ القران موضوعا بازائه بخصوصه اوسلب كون مسمى القرآن نفسه فبطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماه اعنى ماهية الانسان نفس زيد (قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد انه قد ذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائما بذاته تعالى اذلا معنى لقيام صفة الشئ بغيره فتكون ازلية (قوله لجاز اطلاق كل مايقدر هو عليه من الاعراض) اى عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولا شك فى بطلانه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين التكوين نفسه والجواب ان التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه وسيجئ ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به البارى تعالى اذلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشئ وجوده قد منعه جمهور العقلاء وخصه قوم بالواجب

---

* الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر * والثانى انه وصف ذاته فى كلامه الازلى بأنه الخالق فلو لم يكن فى ازل خالقا لزم الكذب اوالعدول الى المجاز اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لوجاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل مايقدر هو عليه من الاعراض * والثالث انه لوكان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع * والرابع انه

تعالى وتجويز ذلك فى غيره يسدباب اثبات الصانع (قوله لوحدث لحدث امافى ذاته) لم يلتفت الى المقدمة التى بنى عليه الدليل الاول اعنى امتناع قيام صفة الشئ بغيره لما يمكن فيها من خلاف البعض تكثيرا للادلة واشعارا بأنه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها (قوله ومبنى هذه الادلة الخ)* اما الاول فلانه لايمتنع قيام الامر الاضافى المتجدد بذاته تعالى *واما الثانى فلانه لايلزم من كونه خالقا فى الازل وجود صفة حقيقية فيه اذا لخلق التكوين والايجاد واشباهها من الامور الاضافية * واما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتج فى تجددها الى التكوين *واما الرابع فلما مر فى الوجه الاول (قوله ومحييا ومميتا) فيه اشارة الى انه لانزاع فى ان نفس الاحياء والاماتة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى العدم من قبيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ من انها امور موجودة هى التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع فى انه هل لهذه الاضافات مبدأ حقيقى غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا (قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى) قيل والذى يخطر بالبال ان التكوين هو

لوحدث لحدث اما فى ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث اوفى غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولاخفاء فى استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقة كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحييا ومميتا ونحو ذلك والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولادليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة

المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم « فأن » يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لايكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره ويريد بالمعنى الذى يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ فى الوجب النسبة الى المحدثات نفس لقدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاته عن سائر الذوات هذا على رأينا واما على رأى الحكماء فالقادر لفعله مبادمعلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزئه اوخارجا لازما اوعارضا وجوديا او عدميا واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى

الذى يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوما بالوجدان موجودا فى الاعيان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لايوافق مذهبنا بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لايعم الانسان فلسنا ننكره لكننا ننكر الموجود به ﴿ قوله فان القدرة ﴾ جواب عما قالوا ان مبدأ الايجاد لايجوزان يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلابد من صفة اخرى تخصص احد الطرفين ﴿ قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين ﴾ اى بكونه من الامور الاضافية المتجددة لامن الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه فى المقاصد معارضة لنفى التكوين ﴿ قوله والمكون حادث بحدوث التعلق ﴾ قيل الانسب بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق فى الازل بوجود المكون فيما لايزال وفيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجئ ان القول بتحققه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف فى الازل بكونه مكونا للعالم ولكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فالحاصل فى الازل هو مبدأ التكوين اى الايجاد لانفسه ﴿ قوله ومايقال اى فى الجواب

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله (وهو) اى التكوين (تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه) لافى الازل بل (لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لايلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق مايقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اوصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم مايتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به ومايقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه

عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأن قدمه يستلزم قدم المكون (قوله اذ القديم مالايتعلق وجوده بالغير) بناء على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها الحدوث بأن يكون نفسها او جزءها او شرطها ومبنى الجواب على ان العلة هى الامكان على ماصح عند المتأخرين (قوله كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه) بناء على ان القديم لايستند الى المختار وقد عرفت مافيه (قوله ومن ههنا) اى مماذكر من ان الحادث عندهم مالوجوده بداية والقديم بخلافه جعل ذلك التنصيص ردا على الفلاسفة اذلو اريد بالحادث عندهم ما يتعلق وجوده بالغير وان لم يكن له بداية لم يصلح ذلك ردا لهم اذهم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى (قوله والحاصل) تلخيص لجواب المصنف بعد ابطال مايقال فى معرض الجواب

اذا القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث متعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لايستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لايتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والافهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لانسلم انه لايتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لايتصور بدون المتضايفين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لاعينها حتى لوكانت عينها على ماوقع فى عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى فلا يندفع بما يقال من ان الضروب عرض مستحيل البقاء فلابد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذلو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل البارى فأنه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول

(قوله فلايندفع بما يقال) لمافرغ عن تحقيق جواب المصنف اشار « وهو » الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين لاتستلزم ازلية المكون لانه لما كان

(ازليا)

ازليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن علته فى شئ ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم

(وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل فى امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج

ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية (قوله وهو غير المكون) هذا ابتداء بحث قد خالف الاشعرى فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتأثير نفس الاثر فالمراد من كونه غيره نفى كونه نفسه لا المغايرة بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث آخر لم يحوموا حوله ولما كان بطلان ما نقل عن الشيخ ظاهرا اوله الشارح رحمه الله سيجئ (قوله لان الفعل) اى التكوين لا تعلقه وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد نحو ذلك فى صفة التكوين (قوله فيكون قديما مستغنيا عن الصانع) لما عرفت من ان الشئ الذى يقتضى ذاته وجوده هو هو الواجب (قوله سوى انه اقدم منه) اى متقدم عليه (قوله فليس ههنا الا الفاعل والمفعول) يرد عليه انه لا يصح بهذا القدر

ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود فما ذكره يقتضى عدم صحة الحمل لا صحته على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكم لا بد له من توجيه ويمكن

ان يقال ان الافعال التى هى غير التكوين والايجاد احداث حالة فى المفعول وتغييرله من حال الى حال كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة فى متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشئ عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع فى عباراتهم ولما كان وجود الاشياء زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هى نفس الماهيات ام زائدة عليها فتأمل والله الموفق والمعين ١ قوله بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر) ويرد عليه ان هذا القدر لايفيد كون احدهما عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما فى الخارج وعارضا للماهية فى « والنجارية » نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين (قوله فلايتم ابطال هذا الرأى) قد عرفت ركاكة تأويله

بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغاير ان فى العقل بمعنى ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلايتم ابطال هذا الرأى الاثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا انسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى مالا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ماذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه فى وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لافاعل بالارادة والاختيار

وماهو الحق فيه فظهرلك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق ذلك فى موضعه (قوله والنجارية من انه تعالى مريد بذاته لا بصفته) هذا هو احد قولى النجار وقوله الآخر ماسبق من ان معنى كونه مريدا انه ليس بمكره فى فعله ولا ساه ولا مغلوب والعالم يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة فى نفى كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه الكعبى من ان ارادته تعالى لفعل نفسه علمه ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع فى الفعل

والنجارية من انه تعالى مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا فى محل والكرامية من ان ارادته حادثة فى ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء فى انه وان كان منكشفا لدينا فى الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية (جائزة فى العقل)

اذ لا يصح قول المصنف صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته رد الهما فتأمل (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) فان من امعن فى تأمل اجزاء العالم جملة وفرادى وامعن نظره فى الحكم المودعة فيها اضطر الى الجزم بأن صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته على جميع ذلك محتوية والحكماء ايضا لا ينكرون ذلك وانما ينكرون انبعاث القصد والطلب لما فيه من

ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف فى فيضانه عنه تعالى وما يقال من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للمبتدأ الكامل من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولا ينافى ذلك علم مبدعه لكن اصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم بمجرده سببا لوجود المعلوم وكون القصد لغرض وحاجة البتة (قوله ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية) فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئى فى الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها بل انما ذلك بمجرد جريان العادة عليه

(قوله يعنى ان العقل اذا خلى) يعنى ان العقل ببديهته لا ينقبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقتضى بصحته وجوازه مالم يرده عنه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يمتنع نقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذا الخصم لا ينكره فكلام لا طائل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح فى شئ من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان مقالتهم مؤسسة على ادلتهم فينهدم بانهدامها (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم) اى ندرك بالبصر خصوصية كل منهما فنميز كلا منهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا بديهى لا نشتبه بل هو تنبيه عليه واذالة لنوع خفاء يعرض من ان الشئ قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئى بالحقيقة هو الاول فربما يشتبه الحال بينهما ومن ههنا ذهب الحكماء الى ان المرئى بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان الجسم «ويتوقف» انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رأيت شبحا من بعيد اذ لا انكشاف لا لو انه واضوائه عند المبصر حينئذ وسيجئ لهذا الكلام تتمة (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يتوهم علية لصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلومية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما (قوله ولا مدخل للعدم فى العلية) اذا المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء فى وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ماذكر فى شرح المواقف من ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه والرد عليه بأنه لا ينافى كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا

يعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى مالم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمعى • تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم فى العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود

اعنى كون الشئ ذاهوية ما لاخصوصيات المرئيات فلا يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر فيه لنفى كون العدم جزأ من علة الصحة اونفسها (قوله ويتوقف امتناعه) اى امتناع ان يرى على ماهو مدعى الخصم وفى بعض النسخ امتناعها اى الرؤية ولما لم يثبت كون شئ من خواص الممكن شرطا ولا كون شئ من خواص الواجب مانعا ثبت جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت آنفا انه لا يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع قال رحمه الله ثم الشرطية

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا اومن خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك وانما لا ترى بناء الله تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعى علة ولو سلم فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعى علة مشتركة ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى ولو سلم فلا نم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفا فى لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية اوعرضية اوانسانية اوفرسية اونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ماوهو المعنى بالموجود واشتراكه ضرورى وفيه نظر

اوالمانعية انما يتصور بتحقق الرؤية لا بصحتها فتدبر (قوله ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا) قال رحمه الله فان ما لا تحقق له فى الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان (قوله فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ماوهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى) فاندفع به السؤالان الاخيران والاعتراض عليه بان كون الشئ له هوية ما بل مفهوم الهوية ايضا امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقا ليس الاخصوصيات المرئيات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يتوسل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجماليا متعلقا بجملة المدرك من حيث هى مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالملموسية فان متعلق الملموسية ليست الا الوجود بمثل ما مر من معان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب

لمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالمنسبة الى موجود وبالجملة فقد اطبق المحققون على ان اثبات الرؤية بالدلالات العقلية لايخلو عن شوب والمعتمد فى ذلك هو السمع على مااختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى ﴿ قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية ومايتبعها ﴾ لكن ينافيه حديث ان متعلق الرؤية فى بادى الرأى لايزيد على مطلق الهوية فتأمل ﴿ قوله والمعلق بالممكن ممكن ﴾ قيل عليه يصح ان يقال ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لابحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك بالظواهر وقوله ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والالزم الكذب فظاهر ان الكلام الدال على ارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذا كان ما ارتبط به ممكنا ﴿ قوله وقد اعراض بوجوه ﴾ منها ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضرورى لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع لاينكر « واجيب » فصار معنى قوله أرنى اجعلنى عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة ينبو عنه مقامه اما اولا فلانه لايناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالى هو الرؤية واما ثانيا فلانه لايطابقه قوله تعالى فى الجواب لن ترانى اذ المراد به نفى الرؤية اتفاقا على ان موسى عليه السلام كليم الله وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سأله وقد شكك فى هذا بان المراد من العلم الضرورى هو العلم المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لايقتضيه كخطاب من لم نشاهد والجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الرؤية

لجواز ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثانى ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارنى انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه جهلا بما يجوز فى ذات الله تعالى ومالايجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن فى نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لايثبت على شئ من التقادير الممكنة وقد أعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولاضرورة فى ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية المؤمنين لله تعالى فى دار الآخرة) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وان الآيات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصال الشعاع من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لا فى مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر ٩ لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى الله تعالى فى الدنيا والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى

بعينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلابد من تصويره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه بخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان ارتضاه (قوله واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظ) اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثانى فلان المذكور فى الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه (قوله كفاهم قال موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة) فلا وجه لارتكاب طلب المح بل كان تجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين ماقالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة (قوله لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع) لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية انما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم يقبل من نبى الله مع تأيده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسمعوا فكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره عليه السلام وكيف يصدقونه

فى ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب (٩ قوله لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر) فيه تأمل فانهم جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته تعالى غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط بشرائطها وان كان يكفى فى ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأى البعض وقد يدل التصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان تكون بحاسة البصر ولهذا قال للمعتزلة ان يقولوا ان نزاعنا انما هو فى النوع المعلوم من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضرورى فى تأويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بهوية الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذاته تعالى ينكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم فى ذلك كما هو اللائق باصولهم (قوله ولا يجب عند اجتماع الشرائط) واحتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها (قوله والجواب تسليم كون الابصار للاستغراق) يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد والمقصود نفى «مقرونة» ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفى عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفى على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمنفى هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فمع قيام هذه الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بها بل نقول يجب حملها على احدها جمعا بين الادلة (قوله كالمعدوم ولا يمدح بعدم رؤيته) وما ظن من انه انما لا يمدح

ولا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح فى ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة فى سؤال الرؤية

لاتصافه بالعدم الذى هو معدن كل منقصة ففيه ان المدح بجهة لايقتضى الكمال من جهات اخر وكذا النقصان من جهة لاينافى المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والروائح بعدم الرؤية فلما تقرر فى العقول بناء على مجارى العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن لجوازها عقلا الا انجارية من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الرؤية ليس مما تمدح بها بل ماهو بسبب التحجب بحجاب العزو الكبرياء والتمنع عما يدهش الابصار ويردها بالحيرة والبوار وما ورد من تمدحه تعالى بنفى الشريك نفى اتخاذ الولد والصاحبة فبنى على ماتقرر فى الاوهام من ان كل حى صانع ملك معبود فله صاحبة وولد ووالد وخدم وخول ومعاون ومعارض ولهذا جعلوا لله شركاء الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى على نفسه بانه مع كونه جامعا لهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحانه ما اعظم شانه ﴿ قوله مقرونة بالاستعظام والاستنكار ﴾ كما قال الله تعالى لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو لم يكن ذلك طلب امر محال فى حقه تعالى وتجاسرا عليه بما لايليق بكبريائه لما كان خروجا عن المعقول بل كان طلب حجة من النبى عليه السلام واتيان بمعجزة تدل على صدقه ويمكن ان يقال ماذكروه انما يدل على ان ذلك خرق لحجاب عزه وقدرله دون قدره فان رؤية الله تعالى اشرف كرامة اعدها الله لعباده الصالحين فى دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة عبادة ومكابدة خلاف شهرة وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع جحود وتعنت لاشك انه استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ماهو فى حقه محال من غير علم باستحالته بل ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فما جعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز

مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم فى طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى ان النبى عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف فى الوقوع دليل الامكان واما الرؤية فى المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولاخفاء فى انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين ﴿ والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان ﴾ لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائى واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله

ادل (قوله يكون بالقلب دون العين) يرد عليه ان البديهة تشهد بان المبصر فى المنام كالمبصر فى اليقظة فى كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدا للادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار فى المبصر فى المنام كما عرفت ذلك (قوله لكان عالما بتفاصيلها) لان كل فعل جزئى يصدر من الفاعل المختار فلابد له من تصور جزئى ملائم وقصد مرتب عليه فلاجرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وقد يناقش فى بطلان اللازم بانه لايلزم من الشعور الشعور بالشعور ولادوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لايحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكثر همته مصروفا الى امر وخاطره مشغولا بتدبير مهم وهو فى ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئى يباشره ملاحظة ما وبفعله بقصد مرتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه وعدم مبالاته بشانه لايثبت ذلك فى ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حال مباشرته ومن انصف من نفسه وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التى يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزامير ونقرات المزامير لايستبعد ذلك واما ان الانسان

لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لايكون الا كذلك واللازم باطل فان المشى من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشى بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا فى اظهر افعاله واما اذا تأملت فى حركات اعضائه فى المشى والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثانى النصوص الواردة فى ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير

لايعرف اى جنس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض والبسط وكم عدده «او معمولكم» وكيف ينبغى ان تحرك ونحو ذلك فما يتوقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تفصيله وتلخيص العبارة عنه ومالم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما ولاضير (قوله وما يحتاج اليه) على صيغة المبنى للفاعل وفاعله ضمير الحركات (قوله على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) ترجيح لهذا الوجه بعدم احتياجه الى ارتكاب ماهو خلاف الاصل قيل ينبغى ان يحمل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول يتناول مثل السرير بالنسبة الى النجار فلايتم المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث

وعلى الهيئة الحاصلة به شائع ذائع فيما بينهم ولايبعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هـذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اى المفعول به فانه المتبادر عندالاطلاق ويستعمل فى كل واحد من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لايصلح ان يكون متعلقا للخلق واما المعنى الثانى وهو المراد ههنا فلاامتناع فى تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس فى الآية اضافة حتى يتصور حلها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة اليه (قوله اومعمولكم) اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال المعمول فى محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل ومايعلمونه هوالمعمول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ماتنحتون توبيخا لهم على عبادة ماعملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيان مختلفان بالحقيقة فلايجوز استعمال لفظ المعمول ومايعملون فيهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك فى معنييه فلايتصور تعميمه لهما الاعندمن يقول بعموم المشترك (قوله اى ممكن بدلالة العقل) دفع لمايقال من ان الآية لايمكن ان يجرى على عمومها لان الشئ يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لايبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص

او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى اوللعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هوالايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى مايشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شئ اى ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فى مقام التمدح بالخالقية لكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسى او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لايثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسى اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لاتحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش فان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى

منه عقلا اذلا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعى فما عدا المخصوص كما تقرر فى موضعه (٩ قوله افمن يخلق كمن لا يخلق) اى الذى يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذى لا يصدر منه ذلك فى شئ حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان المراد خلق الاعيان (قوله لبطل قاعدة التكليف) اى القاعدة التى هى كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على افعاله او مذموما عليها مثابا او معاقبا وذلك لان مبنى ذلك كله على كون الانسان مختارا فى فعله

لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد تمسك بانه تعالى لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من اوجدها أولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات فى الاجسام ولا يتصف بذلك وربما تمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهى) اى افعال العباد (كلها بارادته ومشيته) قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اى قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول

اذ لا معنى للتكليف بما ليس بمقدور ولا للمدح او الذم عليه ولا استحقاق الثواب او العقاب وهذا بناء على حكم العقل بالحسن والقبح فى الافعال وذلك باطل عند الاشعرية ومع ذلك فقد اجابوا عن بطلان قاعدة التكليف بما ذكر فى الشرح وعن بطلان المدح والذم بان ذلك باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشئ ويذم بحسنه وقبحه وعن بطلان الثواب والعقاب بان ترتبهما على الاعمال ليس بناء على الاستحقاق بل كترتب سائر العاديات مثل ترتب الاحراق على مسيس النار

(قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن « الكفر » كما دل عليه قوله انما امره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه بوقوعه (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان) اى تطبيق له على ما يقتضيه الحكمة وتعرية له عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل فى معنى القضاء لانه معتبر فى وضعه اللغوى قال فى الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال تعالى فقضيهن سبع سموات فى يومين ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة

الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيمالايزال فعليه البيان ٦ قوله الكفر مقتضى لاقضاء) وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هى خلقه اياه على مقتضى حكمته ولااعتراض عليه فيه لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لايتضرر بشئ كما لاينتفع به وله نسبة اخرى

الكفر مقضى لاقضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى (وتقديره)وهو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرور وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاد والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار * فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا انه تعالى ارادمنهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لاكفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر مايقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن عمرو بن عبيد انه قال ماالزمنى احد مثل ماالزمنى مجوسى كان معى فى السفينة فقلت له لم لاتسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى فاذا اراد الله تعالى اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لايتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى

الى المكلف هى وقوعه صفة له بكسبه واختياره ولااعتراض عليه لانه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة التى لايرجى العفو عنها (قوله هو تحديد كل محدود بحده الذى يوجد به) لم يلتفت الى ما قال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وحد معين اذ لم يعتبر مفهوم الايجاد فى وضعه اللغوى والنقل خلاف الاصل ولادليل عليه كما سلف فى القضاء بعينه (قوله وهذا شنيع جدا) قل رحمه الله والظاهر انه لايصبر على ذلك رئيس قرية من عباده تعالى ثم قل والتفصى عن ذلك بانه أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لااكراها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة (٩ قوله دخل على الصاحب هو اسمعيل

عباد) صحب ابن العميد فى وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب الكافى جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفى سنة خمس وثمانين وثلثمائة وكان غاليا فى الرفض والاعتزال ساعيا فى تربية ابى هاشم الجبائى ورفع قدره واعلاء ذكره ﴿ قوله وقد تمسك من الجانبين بالآيات) اما من جانبنا فبمثل قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله * فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا * ان كان الله يريد ان يغويكم * ولو شاء الله لجمعهم على الهدى * ولو شاء لهديكم اجمعين الى غير ذلك واما من جانبهم فبمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد * ان الله لا يأمر بالفحشاء * ولا يرضى لعباده الكفر * والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا توصف بالظلم على اى وجه كان فالمراد نفى الظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الا مرادا واما نفى الامر والمحبة والرضاء فلا يفيد المقصود لان كلا منهما اخص من الارادة ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم واما تأويلاتهم فقد قال رحمه الله ان العمدة القصوى لهم فى ذلك حمل المشية فى اكثر الآيات على مشية القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف « ونعلم » خلق الايمان فى العباد من غير اختيار منه فالزم بأنه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائى معناه خلق العلم الضرورى بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بأنهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا ﴿ قوله لا كما زعمت الجبرية)

٩ دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولانه لا يسأل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريده منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين ﴿ وللعباد افعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة ﴿ ويعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل لعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش

هم فرقتان جبرية خالصة لا يثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفرقة الاولى (قوله ونعلم ان الاول باختياره) اى تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثانى فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضرورى واما ان وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته اولا تأثير شئ منهما سوى مقارنتهما اياه فالبديهة معزولة هناك فلابد من الاستعانة بأمور أخر من دلالة العقل او النقل (قوله لم يكن للعبد فعل اصلا) اى لا خلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات فعلى هذا فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله فى غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقتيها

ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله واسناد الافعال التى تقتضى سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى ۞ جزاء بما كانوا يعملون ۞ وقوله تعالى * فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما

لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه قوله (قوله واسناد الافعال التى يقتضى سابقية القصد والاختيار) يعنى ان اسناد الافعال الى ما تسند اليه وان كان باعتبار اتصاف العبد بها حقيقة لم يجز اسناد مثل صلى وصام الا صدورها عنه ولهذا صار اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحله اختيار فى الاتصاف به وضعا فلو كان العبد مجبورا محضا فى افعاله لما جاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى تفرقة البديهية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر الحال (قوله والنصوص القطعية تنفى ذلك) اى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى) هذا السؤال والذى سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقاربان ومدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بأحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الآخر و لفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لان ضده اعنى الكفر واقع بأرادته تعالى فيكون واجبا والايمان ممتنعا والتكليف بالممتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا فى فعله بان الطرف الواقع

واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن مع الوجوب والامتناع الامن قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه فى الازل بأن العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لا يزال لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط الاعتراضان ﴿ قوله اما ان يتعلقان بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ﴾ بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب قيل عدم فعل فعل العبد ازلى والازلى لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا منع ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق

اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا وهذا ينافى الاختيار ❋ قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وايضا منقوض بافعال البارى تعالى ❋ فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين ❋ قلنا لا كلام فى قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش

الارادة بالعدم الازلى باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر متلق بالقبول من الفحول وكلام الشارح مبنى على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض ﴿ قوله فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا ﴾ ضرورة ان الله تعالى فى الازل اذا علم ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به فهذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه لابد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا منتفيين فيه لكان « احتجنا » علمه تعالى متعلقا بانتفائهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شئ يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل للعلم فى وجود الحوادث على ماسبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لابد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا غبار ﴿ قوله وايضا منقوض بافعال البارى تعالى ﴾ فانها اختيارية باتفاق المليين مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له ومرادة له ايضا ولو فيما لا يزال فيكون وقوعها

﴿ واجبا ﴾

واجبا وانتفاؤها ممتنعا فلاتكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل فى افعاله تعالى لايتوقف على كون تعلق ارادته ازليا كان تمامه فى افعال العباد لايتوقف على ذلك بل يكفى تمام كل واحد منهما وجوب مايتعلق ارادته تعالى به الا يرى الى انه يجاب عنه بأن الوجوب المترتب على الاختيار لاينافى الاختيار بل يحققه ﴿ قوله احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق ﴾ وهذا المبحث من مداحض علم الكلام وقد اضطربت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر لاخلق الاعراض ايضا واعتمدوا فى ذلك على شهادة الضرورة ورد بأن الضرورى وجود القدرة لاتأثيرها ولاان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وقد سمعت طرفا منها باجوبتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لامؤثرة ولا كاسبة

احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على ازيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع مافيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم فى الفرق بينهما عبارات

وجعلوا الحيوانات فى ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة القطعية تكذبهم وتصدى ماعدا الطائفتين الجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة فى وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضى على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لما امره الله به او مخالفته فلا معنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هى واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى فى العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة ووافقهم الضرارية والنجارية هى واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح رحمه الله فى بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ماقيل من ان اثر قدرة العبد تعيين احد طرفى الفعل ولا يلزم منها وجود امر حقيقى فلا ينافى استبداد الواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثانى ماسمعت من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور المقدور تعلقين فمعنى الكسب ان يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لايترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة

للفعل والذى يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلامحالة يتصوره اولا بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع ذلك فى نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر غير ملائم على وجه ما فيضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الى تحصيله فيترتب الفعل اما بخلقه تعالى على مجرى عادته او بتأثير قدرة العبد ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم فى امرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والالتفات الى وجه آخر له وترك ذلك وينبغى لمن يقول يكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه ما ينافى استبداد الخالق بخلق الموجودات لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيئات المزاجية والعوارض النفسانية الجبلية او المكتسبة الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان كان له ان يغير تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله بأن يتأمل فى افعاله وما هو داع اليها من احواله والثانى الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغى ان « وكفعل » لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب سائر العاديات على اسبابها ولقد نبهناك بهذا الاطناب على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله الموفق للصواب ﴿ قوله مثل ان الكسب واقع بآلة ﴾ تتناول الآلة الظاهرة كالجوارح والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بآلة واما صفات الله فلا تسمى آلة ﴿ قوله والكسب مقدور وقع فى محل قدرته ﴾ اى المكسوب مقدور وقع فى محل قدرته بخلاف المخلوق وملخصه ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر وانفعال من الغير والخلق تأثير وافادة على الغير ﴿ قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به

مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع فى محل قدرته والخلق مقدور لا فى محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراد القادر به فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ ينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف

اى فى وجوب المكسوب بل يحتاج فى ذلك الى الخلق وهو مستغن عن المكسب فى ذلك (قوله وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى) فان قلت كل منهما منفرد بماله من الخلق والكسب خصوصا على مذهب الاستاذ فان كلامنهما منفرد بماله من تأثير ما قلت الممنوع هو الشركة فى الخلق بان يستبد غيره بخلق شئ ما اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو

وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا وسفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بأن ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهى علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة

ولم يلزم ذلك فى شئ من المذهبين (قوله قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم) هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح فى الجملة والا فقد ثبت الحسن والقبح فى الكسب شرعا ولم يثبت ذلك فى الخالق وبعد تسليم ان العقل يستقبح منه تعالى شيئا والا فقد سمعت انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اى وجه كانت ولا يسأل بكيف ولا كم (قوله ليشمل المباح) فان الاكثرين على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا برضاء الله تعالى (قوله وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) انما فسرها بها لان الاستطاعة

قد يطلق على سلامة الآلات كما سيجئ وهى متقدمة على الفعل لا معه واما ان ذلك علة للفعل او شرط له فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك الا ما ذكر فى اصل الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

وقدصرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها الى ممكنةهى ماتمكن به من اداء المأمور من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة توجب اليسر على الاداء كالنماء فى مال الزكاة فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهم انه اشارة اليه لكنه لايكاد يصح لماعرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلاينافى كونها علة لنفس الفعل على مافى كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجدة له الا يرى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى الفعلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قدفسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة فلا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهرلى وجه هذا الكلام بعد ﴿ قوله وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل ﴾ فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم بالضرورة انا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها قلت لماجرى عادته تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة فى الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ ﴿ قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا ﴾ لمارتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ماذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره ﴿ قوله والالزم وقوع الفعل بلااستطاعة وقدرة ﴾ وهو خلاف ماثبت

وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لايستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لمامر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لوسلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لاتكون الامقارنة له ثم ان ادعيتم انه لابدلها من امثال سابقة حتى لايمكن الفعل باول مايحدث من القدرة

« فعليكم »

﴿ بالضرورة ﴾

بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه
النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة فى وقوع الفعل بدون
الاستطاعة على اصلنا (قوله فعليكم بالبيان) لهذه الدعوى فأنا من وراء منعها
اذا الضرورة لم تشهد الا بوجود القدرة التى بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا
يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفيها (قوله
لاستحالة ذلك على الاعراض) قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزأ من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط على ماسيشير اليه (قوله ومن ههنا) يريد ان الامام الرازى لما نظر الى ضعف ما استدل على مذهب الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة فى العضلات التى هى مبدأ
للافاعيل المختلفة بانضمام ارادات شتى وهى متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة
ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولا يتصور تقدمها على الفعل
بالزمان والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده
الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم

فعليكم بالبيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة بالزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب فى الثانية لاتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبنى

ان يقال اراد القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجه دفع ﴿ قوله على مقدمات صعبة البيان ﴾ قدعرفت ضعف المقدمتين الاولين والمقدمة الثالثة لادليل عليها اذ يجوز عند العقل ان يقوم المعنيان بعين ويكون لاحد هما تعلق ناعت بالنسبة الى الآخر ﴿ قوله قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته ﴾ يعنى ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بالمراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعنى الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليها من الاحداث مسلك ملحوب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال فى كون الاستطاعة عبارة عنها ﴿ قوله فلانسلم استحالة تكليف العاجز ﴾ فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لوسلم فيكفيه

على مقد مات صعبة البيان وهى ان بقاء الشئ امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ﴿ ويقع هذا الاسم ﴾ يعنى لفظ الاستطاعة ﴿ على سلامة الاسباب والآلات والجوارح ﴾ كما فى قوله تعالى * ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال وهو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة ﴿ وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة ﴾ التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا فى التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر

وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها فى تلك الحال « وضيع » عند سلامة الاسباب فاقيمت مقامها وجعل وجودها فى قوة وجودها ولما لم تجر عادة

(بمثل)

بمثل ذلك فى سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف (قوله ولايخفى ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فأن صح عن ابى حنيفة رحمه الله ان القـدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجـه فى الجمع بين كلاميه هو ماذكره الامام الرازى وقد استحسنه الشارح فى بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين (قوله

وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولايخفى ان فى هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان فى حال الكفر يكون قبل الايمان لامحالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لاتكون الامعه حتى ان مايلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل ومايلزم مقارنتها بالترك هى القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لايتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولايكلف العبد بما ليس فى وسعه) سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين او ممكنا فى نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصى فلا نزاع وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس الوسع متفق عليه لقوله تعالى ❊ لايكلف الله نفسا الاوسعها ❊ والامر بقوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء ❊ للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ❊ ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به ❊ ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالا يطاق من العورض اليهم وانما النزاع فى الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى وجوزه الاشعرى

ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه) اى ليس مما يصح تعلق قـدرته به لا فى الحال فقط بل ولا فى الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور فى الحال لكن يصح تعلق قـدرته به فى الجملة ومنهم من قال يكفى بصحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضـده بدلا عنه فايمان الكافر وان كان غير مقدور ليس لكن ترك الايمان والكـفر ليس كترك خلق الاجسام (قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليـه (اى بالمعنى الذى سبق ممكنا كان فى نفسه او ممتنعـا لكن جواز التكليف به على الاطـلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الا شاعرة بل لهم فيه ترددواختلاف واما مثل ايمـان الكافر وطـاعة الفاسق فقد عده الشيخ من قبيل المحال بنـاء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطلق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة به

فی نفسه والا لم یوجد عقیبه وهذا نزاع لفظی (قوله لانه لایقبح من الله تعالی شیءٌ) یدل
علی صحة التکلیف بالممتنع لذاته ایضا کما اختاره بعضهم لا الممکن فقط کما هو رأی بعضهم
ومنهم من استدل علی جواز التکلیف بالمحال لذاته بل علی وقوعه بتکلیف ابی لهب
بالایمان مع انه ممتنع لذاته وتقریره من وجهین الاول انه لو فرض انه آمن والایمان تصدیق
النبی علیه السلام فی جمیع ماجاء به فهو فی حال ایمانه مکلف بان یصدقه علیه السلام فی اخباره
عنه بانه لایصدقه بل یموت کافرا فتکلیفه بالایمان حال الایمان ای امره بادامته وابقائه
تکلیف له بالتصدیق بما علم فی نفسه خلافه بوجدانه * والثانی ان تکلیفه بالایمان تکلیف
بالجمع بین التصدیق والتکذیب وذلک لان تصدیقه فی النبوة تصدیقا یقینیا
تکذیب له فی ذلک الخبر
الخاص وتکذیبه فی شیءٍ
من اخباره تکذیب له
فی النبوة وقد اعترض
علیه بأن الواجب هو
التصدیق اجمالا فیما علم
اجمالا وتفصیلا فیما علم
تفصیلا ویحتمل ان لا یعلم
ابو لهب بهذا الخبر
فلا یجب علیه التصدیق به
وهذا الاعتراض لایرد
علی الوجه الثانی علی

لانه لایقبح من الله تعالی شیءٌ وقد یستدل بقوله تعالی
لایکلف الله نفسا الا وسعها علی نفی نفس الجواز وتقریره
انه لو کان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان
استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقیقا لمعنی اللزوم
لکنه لو وقع لزم کذب کلام الله تعالی وهو محال وهذه
نکتة فی بیان استحالة کل مایتعلق به علم الله تعالی او ارادته
واختیاره بعدم وقوعه وحلها انا لانسلم ان کل ما یکون
ممکنا فی نفسه لایلزم من فرض وقوعه محال وانما یجب ذلک
لو لم یعرض له الامتناع بالغیر والا لجاز ان یکون لزوم المحال
بناء علی الامتناع بالغیر الا یری ان الله تعالی لما اوجد
العالم بقدرته واختیاره فعدمه ممکن فی نفسه

ان الشارح قد صرح بان الکلام فیمن وصل الیه مثل هذا الخبر وقیل ایضا « مع »
الایمان فی حقهم التصدیق فیما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا فی غایة السقوط ووجهه
ماسبق من ان تکذیبه ای عدم تصدیقه فی شیءٍ من اخباره تکذیب له فی النبوة وربما
قیل علی التقریر الاول یجوز ان لایجد عن نفسه تصدیقه اذ لایلزم منه الا خرق للعادة
وهو ممکن فی نفسه فلا تکلیف بالممتنع لذاته ولیس بشیءٍ اذ التکلیف بعدم الوجدان
بل بالتصدیق بعدم التصدیق حال وجد ان التصدیق وهو حاصل بقضاء الضرورة
العادیة واحتمال انقلاب العادة لایضر فیه ونظیره انه یمتنع ان یعقد احد ان اوانی بیته
انقلبت بعده ذهبا وان ولده الرضیع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقیضین
بناء علی انه یعتقد نقیضیهما بقضاء العادة ولا یضره فی ذلک احتمال انقلاب العادة

(وهذا)

وهـذا وان خفى عـلى ذلك القـائل لكنه فى غاية الوضوح (قوله معانه يلزم من فرض وقوعه) يعنى فى الوقت الذى تعلق قدرته واختياره بوجوده (قوله قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف) فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب عـلى كسره لاصنع للعبد فيه اصـلا اتفـاقا (قوله لاصنع للعبد فيـه اصـلا) فيه بحث لانهم عـدوا العلوم الحـاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجئ لهذا زيادة تفصيل فى بحث الايمان (قوله فلاستحالة اكتسـاب ماليس قائما بمحل القدرة) ومن المعتزلة من امتنـع عن القـول بالتوليد فيما ليس قائما بمحـل القـدرة كضرار وخفض الفرد فـلم يظهر مما ذكره عدم الكسـب فى المتولدات على رأيهما فتـدبر (قوله ولهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية) فظهر ان المتـولدات ليسـت منهـا ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانهـا مقـدورة عنـد هم مع انه لا يتمكن من عـدم حصولهـا بعـد النظر والحق ان مبـاشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة نفس المسبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لاينافى مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصـول المسبب بعـد مباشرة السبب

مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محـال والحاصل ان الممكن فى نفسه لايلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلانسلم انه لايستلزم المحال (وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه ام لا (وماشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لابتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد موجبة لحركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لاصنع للعبد فى تخليقه) والاولى ان لايقيد بالتخليق لان مايسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ماليس قائما بمحل القدرة ولهذا لم يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول ميت بأجله

لاينافى مقدورية المسبب ﴿ قوله اى الوقت المقدر لموته ﴾ يريدان لكل حيوان وقتاقدرالله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لوقدرعدم وقوع ذلك السبب فى ذلك الوقت فلاقطع بوقوع الموت فيه كما لاقطع بانتفائه وانكان عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره ﴿ قوله لا كمازعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قدقطع عليه الاجل ﴾ هكذا وقع عبارته فى النسخ الواصلة الينا والصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما وقع فى شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لاصنع لله تعالى فيه فهو الذى قطع عليه الاجل اى لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة حياته كما فى قولك اجل الدين شهر ان لا الوقت المقدر لموته كما فى قولك اجل الدين رأس الشهر اذلا يناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الموت المقدر لموته حتى انه لولم يقتل لامتد حياته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت معين يكون الموت فيه قطعا وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر فى افعال العباد « ان »

اى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر وبأنه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لولم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثانى ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا ﴿ والموت قائم بالميت ﴾ مخلوق لله تعالى لاصنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمى ومعنى خلق الموت قدره ﴿ والاجل واحد ﴾ لا كما زعم الكعبى من المعتزلة

﴿ قوله من غير تردد ﴾ اى من غير تقييد بعدم القتل ونحوه ﴿ قوله واحتجت المعتزلة ﴾ المذكور فى المواقف انهم ادعوا الضرورة فى تولد موته من فعل القاتل وماذكره فى معرض الاستدلال تأييد لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان القول بالتوليد استدلالى جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لاتنبيهات ﴿ قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى ﴾

﴿ قال ﴾

قال رحمه الله هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره الا سبعين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لا يزال معلومة له تعالى فى الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لاتعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الفتى عمره الثانى او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة فقد ثبت فيه الشئ مطلقا وهو فى علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب (قوله ان للمقتول اجلين القتل والموت) وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القاتل والنزاع فى حال المقتول وهو الموت لاغير لكن مذهبه لايلايم انكار القضاء والقدر فى افعال العباد (قوله وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين) قالوا الرطوبة الغريزية اى الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبة مركب

ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية بحسب الآفات والامراض (والحرام رزق) لان الرزق

الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة فهى دائما تضيئها وتعين عليها فى ذلك الحرارة المستفادة من خارج وكلما انتقصت يتبعها الحرارة الغريزية فى ذلك حتى اذا امعنت فى الانتقاص وتم امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه فيحصل الموت الطبيعى فذلك هو الاجل الطبيعى وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو فى الانسان فى الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات مثل البرد المجمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء المزاج مما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاخترامى والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم فى هذا المقام لفظى اذهم لاينكرون القضاء والقدر فالوقت الذى علم الله فيه بطلان الحياة باى سبب كان واحد عندهم ايضا وماذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضا لاننكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء الحياة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قالوا

بالقضاء والقدر فى افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لايعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقى ﴿ قوله اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله ﴾ فيدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا عرف واللغة اعم من ذلك ولهذا قالوا

اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لايمنع عن الانتفاع به وذلك لايكون الاحلالا ولكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق وانه لارازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره ﴿ وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما ﴾ لحصول التغذى بهما جميعا ﴿ ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه ﴾ لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع ﴿ والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء ﴾

فينتفع به بدل فيأكله واما تسمية المنفق رزقا على ما دل عليه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فبناء على انه بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق دلالة على ان افضل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما اعد للانتفاع ومست اليه حاجة ناجزة كما روى انه عليه السلام سئل اى الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان ﴿ قوله مع انه معتبر فى مفهوم الرزق ﴾ فان الرزق فى الاصل

العطاء مصدر قولك رزقه الله اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاه تعالى « بمعنى » ﴿ قوله ان لايكون ما يأكله الدواب ﴾ بل العبيد والاماء رزقا ويرده قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا ﴿ قوله وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا ﴾ وهو خلاف ما اجمع عليه الملة قبل ظهور المعتزلة كذا فى المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا ﴿ قوله ومبنى هذا الاختلاف

ذكر خمس مقدمات يحصل منهاان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى ومايستند اليه لايستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لايستحق آكله الذم والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثانى ينتج ان الحرام ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجملة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى الذم والعقاب عليها الايرى ان السعى فى تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا (قوله بمعنى خلق الاهتداء والضلالة) تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد اى سلوك طريق يوصل الى المط ويقابله الغى والضلال بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اى جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله للدين وهديته الطريق والبيت هداية لكن لما لم يكن لك من هدايتك الا تسبيل لاهتدائه بوجه مآل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما وتعريفهما وكذا آل معنى أضله الشيطان الى دلالته على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على مايوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال فى أضل ثم انه قدور فى القرآن اسناد الهداية والا ضلال اليه تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولا ضلاله جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يقبح منه شئ عند مشايخنا حلوهما عليهما اذ لا ضرورة فى العدول عنهما بوجه ما فجعلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اى الايمان والاضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لامن صنعه تعالى والالم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى او لوا الهداية المنسوبة اليه تعالى

بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفى التقييد بالمشيئة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا وتسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك لمشيئة الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبى عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور فى كلام المشايخ

ببيان طريق الحق بنصب الدلالة فى الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة فى الآخرة على ما هو المعنى الطارى للهداية وأولوا الاضلال بوجد ان العبد ضالا او تسميته ضالا او الاهلاك والتعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه المعانى لايقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لايخص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبى وبعض المعانى الاضلال لايقابل الهداية على مالايخفى اولوا الهداية بالدلالة الموصولة الى البغية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازا لما انه باقداره وتمكينه او لنحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد ففساد مبناه على ماسلف فساده (قوله ان الهداية عندنا الاهتداء) اى معناها الاصلى ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هداه فلم يهتد مجاز بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال) قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم حملها على معناها الاصلى فى شئ من موارد استعمالاتها على اصلهم كمالايخفى (قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء) فلاوجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولالنفيه عنه « والا » عليه السلام وقيل ان ذلك ينافى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام يهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا اوأمته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عمهم بالهداية ولوسلم فالمعنى زدهم هدى اوثبتهم عليه اواهدهم من بعد بناء على العرض لايبقى واما مايقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا يمدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة فى غير محل النزاع اذ لانزاع فى ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا (قوله عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الا الغية) اى ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصلة على طريق يوصل الى المط فلاينافى ماذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر

ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى * انك لاتهدى من احببت * ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء اولم يحصل (وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)

فيما ينسب اليه تعالى فتدبر هداك الله ﴿ قوله والا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا ﴾ بانواع الآلام واصناف الاسقام وفى الآخرة بالخلود فى نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلح اماتته او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصلح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن أمات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل وأضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونردك وزرادشت وغيرهم

والالما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر فى الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبى عليه السلام فوق امتنانه على ابى جهل اذ فعل الله لكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط فى الخصب والرخاء معنى لان مالم يفعله فى حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركه ولما بقى فى قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شىء اذ قد أتى بالواجب ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اعنى وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الآلهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم وغاية تشبثهم فى ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلاف وسفها وجوابه ان منع مايكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة له

من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لاجناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رحمه الله ﴿ قوله اذ قد أتى بالواجب ﴾ يريد ان ما هو من مصالحة كان واجبا عليه فلا محالة يكون قد أتى به فما لم يأت به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان لا يبقى له تعالى شىء مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اى قدر يضبط من مصالحه فالزيد عليه ممكن ابدا وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فتأمل ﴿ قوله وجوابه ان منع مايكون حق المانع ﴾ يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ماينبغى ويلائم عقول العقلاء وان خفى علينا وجه الحكمة فى بعضها فاذا ترك فلا يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح فى الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حيدة وليس ذلك لقصور فى الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع بحق احد فلا يتوهم فى ذلك شائبة بخل او جهل اوسفه اوظلم ثم لا يخفى ان ماذكر الزام لهم فى وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين

والتقبيح فلا يرد عليه ان فيه الزاما بوجوب الاصلح فى الجملة ﴿ قوله ثم ليت شعرى ﴾ هو مصدر شعرت بالشئ بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيبويه ان اصله شعرتى حذف التاء كما حذف فى قولهم هوابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا سادمسده اذا كان مرادفا بالاستفهام اى ليت علمى بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعرى مسافر بن ابى عمرو وليت بقوله المحزون اى أيجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور فى ليتك فى الدار ورد بان الاستفهام فى المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه سادمسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعد جميع ذيوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لايكون فى موضع الخبر فكيف يسد مسده ماذكرناه اولا

ثم ليت شعرى ما معنى وجوب الشئ على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركة الذم وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه اوجهل اوعبث اوبخل اونحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار ﴿ وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين ﴾ خص البعض لان منهم من لايريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب ﴿ وتنعيم اهل الطاعة فى القبر ﴾ بما يعلمه الله ويريده تعالى وهذا اولى مما وقع فى عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء

﴿ قوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم ﴾ يريد من غير لزوم صدوره عنه على قياس الوجوب الشرعى ﴿ قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار ﴾ فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار وقد مرانه لا ينافى الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما يتصور لوامكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لابد عندهم للطرف المختار «على» من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزع راجع الى النزاع فى وجوب المرجح فى الطرف المختار وعدمه واما ما اخبر الله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون فى الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلقا فى زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا بأس اذ قد سمعت انهم قد تشبثوا باذيالهم فى كثير من الاصول ﴿ قوله الظاهرة العوار ﴾ اى العيب يقال سلعة

ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا فى الصحاح قوله على ان النصوص الواردة فيه) اى فى عذاب القبر اكثر (قوله فالتعذيب بالذكر اجدر) تفريع على كثرة النصوص فيه وعلى كثرة مستحقيه معا (قوله وسؤال منكر ونكير هما ملكان) سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلهما والنكير بمعنى المنكور يقال نكرة الشئ بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البلخى والجبائيان الملكين بالمنكر والنكير وقالوا المنكر مايصدر

على ان النصوص الوارة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر (وسؤال منكر ونكير) هما ملكان يدخلان القبر فيسأ لان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها امور ممكنة اخبرها الصادق على مانطقت به النصوص قال الله تعالى * النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب * وقال الله تعالى * اغرقوا فادخلوا نارا * وقال النبى عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبى عليه السلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوت الدنيا نزلت فى عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى محمد عليه السلام وقال النبى عليه السلام اذا قبر الميت أتاه ملكان اسودان ازرقان عينا هما يقال لاحد هما المنكر والآخر النكير

من الكافر عند تلجلجله اذا سئل والنكير تفريع الملكين له فيكون بمعنى الانكار (قوله لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) يريد انه ليس لامتناعها دليل من جهة العقل على مايزعمه منكروها وقد دل السمع على ثبوتها فوجب القول بها و بطل تأويل الظواهر الدلالة عليها (قوله قال الله تعالى النار يعرضون عليها) و معلوم ان عرضهم على النار تعذيبهم من قولهم

عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه فيكون فى القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان ادخالهم النار عقيب اغراقهم فيكون فى القبر (قوله وقال النبى صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين آمنوا نزلت) اى هذه الآية (فى عذاب القبر) اى فى شانه وان الله ينجى المؤمنين عنه وقوله اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون القول الثابت هو قوله ربى الله الخ (قوله الى آخر الحديث (يعنى قوله عليه السلام فيقولان ماكنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد

ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهل فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذى لايوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لاادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التأمى عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك ﴿ قوله لان الميت جماد لاحيوة له ولاادراك فتعذيبه محال ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس فى هذه المسئلة فرقا فانكر فرقة عذاب القبر رأسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت فى القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن المعقول بعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الآلام فى جسد الميت فاذا حشر احس بها دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه ايضا لكن اختلفوا فى اعادة الروح والمنقول عن ابى حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر ابن الراوندى كون الميت جمادا وكون الموت ضدا للحياء وجعله آفة كلية «بان» معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة قال رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا بجوابه للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلى فاخبرهم ﴿ قوله يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء ﴾ هذا مختار القاضى واتباعه ﴿ اوفى بعضها ﴾ على مااختاره بعضهم ﴿ قوله والمأكول فى بطون الحيوانات ﴾

الى آخر الحديث قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم تبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لاحياة له والادراك له فتعذيبه مح والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء اوبعضها نوعا من الحيوة قدر مايدرك الم العذاب اولذة التنعيم وهذا لايستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب اويرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق فى الماء والمأكول فى بطون الحيوانات والمصلوب فى الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل فى عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل مايتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقها وتأكيدا واعتناء بشانه فقال ﴿ والبعث ﴾ وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور

اذا الحيوة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة فى الاجزاء المتفرقة فى بطون الحيوانات امافى جيعها اوفى بعضها وان لم يبق فيها جزآن مجتمعان اصلا (قوله بان يجمع اجزاء هم الاصلية) فيه اشارة الى ان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها وتألف بعضها ببعض فحشرها جمعها وتأليفها تأليفا ثانيا وربما قال رحه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلايحتاج ح الى تأليف ثان لامعاد ولا مبتدأ وهو بعيد فى مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تنعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه وفيه ضعف اذهلاك الشئ لايقتضى انعدامه بالمرة قال صاحب المواقف والحق التوقف فى ذلك اذلم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه لانفيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فمبنى على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس ولاالاجزاء الاصلية على ماهو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة

بان يجمع اجزاء هم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى * ثم انكم يوم القيمة تبعثون * وقوله تعالى * قل يحييها الذى أنشأها أول مرة * الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لادليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود

خفيفة نورانية سارية فى البدن سريان ماء الورد على ماهو المشهور من النظام وقد عزاه رحه الله الى جهور المتكلمين واما جوهر مجرد فى ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف قال رحه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين (قوله مع انه لا دليل لهم عليه يعتدبه) فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لايصلح شئ منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك فى المطولات فمن ارادها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة فى ذلك قالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورى البطلان اذلا يتصور التخلل الابين الاثنين والاثنينية تستلزم التغاير واجيب بان الشئ كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولافساد فيه اذا لتخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زمانى وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يغاير المعاد المبتدأ بالعوارض الغير المشخصة وايضا لوتم ما ذكر لزم عدم بقاء الشئ زمانا والالزم تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه وما يقال من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لايدفع تخلل العدم بين المشخصات ونفسها ولابين ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان ارتد بذلك انه لايستلزم

الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين مشخصاته ونفسه ففساده ظاهر اذالمقيد بقيدغير المقيد بآخر فى الجملةوهذا القدريكفى لصحة التخلل وان اريدانه لايندفع به التخلل فيهما وان كان مع تغايرما فبطلانه ممنوع وكذا مايقال من ان التخلل انمايتصور بقطع الاتصال والوقوع فى الخلال فلا تخلل فى الباقى سخيف جدا اذالباقى موجود فى طرفى زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زمانى وجود الطرفين ولافرق بين وجوده فى الزمان المتوسط وعدمه فجوازه جوازه وفساده فساده كما لايخفى على ذى بصيرة ﴿ قوله لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية ﴾ ويعيد اليها الارواح وليس فى هذا عادة المعدوم بالمعنى الذى يدعون امتناعه حتى لو سمى ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة ﴿ قوله انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره ﴾ صفة كاشفة للاجزاء الاصلية واظهر منها مايقال انها الاجزاء الحاصلة فى اول الفطرة اى اول تعلق الروح بالبدن مما لايتعلق بدونه عادة لان وجود اجزاء فى البدن باقية

لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه اولم يسم وبهذا يسقط ماقالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال اوفى احدهما فلايكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد فى الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد «وان»

من اول العمر الى آخر العمر فى حيز المنع نعم يعلم كل احد ببديهة انذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولايلزم من ذلك ان ذلك الباقى اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه على ماسمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم بديهة واستدلالا ان البدن متغير متبدل فلايكون نفس الباقى ﴿ قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل ﴾ فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا للآكل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان يحفظ ذلك المنى عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين أكلا طول عمرهما لحم الانسان وتولد منهما ولد قلت للمأكول جزء اصلى وفضل فيجوز ان لايخلق الله المنى الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من ايصال الاجزاء

الى مستحقه ﴿ قوله وان الجهنمى ضرسه مثل احد ﴾ قيل لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام
الاجزاء من خارج والالزم تعذيبها من غير شركة فى المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق
الانتفاخ والجوب بعد تسليم القبح ان المعذب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية
واما مغاير للبدن بالكلية فلا اشكال ثم ليت شعرى ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين
الاجزاء فعلوم ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تخلخل الاجزاء فهو مختص

وان الجهنمى ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من
مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ
لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول وان سمى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم
ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل
الادلة قائمة على حقيته سواء سمى تناسخا اولا ﴿ والوزن
حق ﴾ لقوله تعالى * والوزن يومئذ الحق * والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن
اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها
عبث والجواب انه ٩ قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال
هى التى بوزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله
تعالى معللة بالاغراض لعل فى الوزن حكمة لا نطلع عليها
وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث ﴿ والكتاب ﴾
المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم
وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم ﴿ حق ﴾ لقوله تعالى
* ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا * وقوله تعالى
* واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا *

بماله مقدار على ان اصحاب
الجزء لا يقولون به ﴿ قوله
لو لم يكن البدن الثانى
مخلوقا من الاجزاء ﴾ اعلم
ان التناسخية منهم من
يقول بقدم النفوس و
بتعلقها بالابدان بطريق
التناسخ الى ما لا يتناهى
ومنهم من يقول بان النفوس
اذا استكملت بقيت مجردة
وانخرطت فى سلك المجردات
واما اذا لم يتم استكمالها
فربما يتصاعد فتعلق
بالابدان الشريفة حتى
ربما يتعلق بالاجسام
السماوية لاستتمام بقية كمال
لم يحصلها وربما يتنازل فى
ابدان الحيوانات الخسيسة
بحسب اخلاقها الردية

ور ذائلها الكسبية فمن خالد على ذلك ومن ناج بالآخرة فمن لم يقل بقدم النفوس
ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن فى الدنيا فليس من مذهب التناسخ
فى شئ ﴿ قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفية ﴾ قال رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى
انه ميزان واحد له كفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد فى الحديث تفسيره
بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما فى قوله تعالى واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهار الجلالة الامر وعظمة المقام

٩﴿قوله قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن﴾ حين سئل عليه السلام عن ذلك ويدل عليه ما قال عليه السلام فى ساقة حديث طويل فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شئ قال رحمه الله وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيآت اجساما ظلمانية فتوزنان ﴿قوله وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب﴾ يريد ان العادة قد جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء لكن لما ذكر الكتاب ومعلوم انه للحساب فهم ثبوته ايضا فلم يذكر للاكتفاء به ﴿قوله والجواب ما مر﴾ من انه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة لعل فيه حكمة لا نطلع عليها وقد بين رحمه الله وجه حكمة تعم امثاله فليطلب من موضعها ﴿قوله والحوض﴾ اختلفوا فى انه هل هو الكوثر اوغيره ويدل على الاول ماروى انه عليه السلام قال فى اثناء حديث اتدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعدنيه ربى «موجودتان»

وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر ﴿والسؤال حق﴾ لقوله عليه السلام ان الله تعالى يدانى المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اى رب حتى قرره بذنوبه ورأى فى نفسه انه قد هلك قال الله تعالى سترتها عليه فى الدنيا وانا اغفر هالك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين ﴿والحوض حق﴾ لقوله تعالى *انا اعطيناك الكوثر* ولقوله عليه السلام حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة ﴿والصراط حق﴾ وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وبزل فيه اقدام اهل النار وانكر اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان امكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك كما ورد فى الحديث ﴿والجنة حق والنار حق﴾ لان الآيات والاحاديث الواردة فى بيانهما اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى تمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا فى عالم العناصر محال وفى عالم الافلاك اوعالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه فى موضعه ﴿وهما﴾ اى الجنة والنار ﴿مخلوقتان﴾ الآن

﴿عليه﴾

عليه خير كثير هوحوض يرد عليه امتى الحديث ولذا قال فى بعض الكتب والحوض فى الجنة حق وصرح فى شرحه بأنه عبارة عن الكوثر وقال القاضى الكوثر نهر فى الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثانى ان الكوثر فى الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال فى المحشر يدل عليه ماروى عن انس قال سألت النبى صلى الله عليه وسلم ان يشفع لى يوم القيمه فقال انا فاعل فقلت يارسول الله اين اطلبك قال اطلبنى اول ماتطلبنى على الصراط قلت فأن لم القك قال فاطلبنى عند الميزان قلت فأن لم القك قال فاطلبنى عند الحوض فانى لااخطئ هذه الثلاثة المواطن ويدل عليه ايضا ماروى فى وصف الحوض يصب فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر اومستمد منه ينصب فيه ماؤه ولهذا ورد فى وصف ماء احدهما مثل ماورد فى ماء الآخر وأوردهما ائمة الحديث فى الفصل المعقود لبيان الحوض واورد ائمة التفسير فى بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لايشرب عنه الامن قدر له السلامة عن النار وقيل ان من شرب

(موجودتان) تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء * لناقصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة فى اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذلاضرورة فى العدول عن الظاهر فأن عورض بمثل قوله تعالى * تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا فى الارض ولافسادا *

منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لايعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام (قوله موجودتان تكرير وتوكيد) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذلاقائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قوله لناقصة آدم وحواء واسكانهما الجنة) قال رحمه الله وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعيب بالدين والمخالفة لاجماع المسلمين ثم لاقائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها (قوله اذلاضرورة فى العدول عن الظاهر) كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة فى تحققه مثل ونفخ فى الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار

ونحوها ﴿ قوله قلنا يحتمل الحال والاستمرار ﴾ ولا احتجاج مع الاحتمال وقد أجيب بأن الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علوا فى الارض وهذا لا ينافى وجودها الآن ومايقال من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة ففيه مالا يخفى ﴿ قوله كل شئ هالك الاوجه ﴾ اى كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا لكن لفظ شئ ههنا بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى ﴿ قوله وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شئ جئ ببدله ﴾ يعنى ان المراد دوام نوعه فى ضمن افراده لا دوام شخصه فلا اشكال ﴿ قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء ﴾ اى العدم بعد الوجود بل يكفى فيه الخروج عن الانتفاع بأن لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه « والسحر » من غير انعدامه بالكلية ﴿ قوله الشرك بالله ﴾ اى اتخاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ماروى فى رواية ابن مسعود وان تدعو لله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص فى رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان يزنى حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور فى شروح الاحاديث انه

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة وقالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شئ هالك الاوجه قلنا لاخفاء فى انه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد الدوام بأنه اذا فنى منه شئ جئ ببدله وهذا لا ينافى الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم ﴿ باقيتان لاتفنيان ولا يفنى اهلهما ﴾ اى دائمتان لا يطرؤ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ماقيل من انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الاوجه فلا ينافى البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لادلالة فى الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة ﴿ والكبيرة ﴾ قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسع الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف

لاتناقض فى الروايات الواردة فى الكبائر اذليس فى شئ منها مايؤذن بالحصر فلايبعدان يلحق بهاشئ آخر بدليل آخر كالاجماع مثلا وماذكره رحمه الله من انها تسعة فلم يوجد فى لفظ الراوى ﴿ قوله والسحر ﴾ لاخلاف فى انه من الكبائر وانما اختلفوا فى حكمه فقيل يجب قتل الساحر وقيل هوكافر وقال الشافعى اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان

والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد ابو هريرة رضى الله تعالى عنه اكل الربوا وزاد على رضى الله تعالى عنه السرقه وشرب الخمر وقيل ما كان مفسدته مثل مفسدة شئ مما ذكر اواكبر منه وقيل ماتوعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصة اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عنها فهى صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لايعرفان بذاتيهما فكل معيصة اضيف الى مافوقها فهى صغيرة واذا اضيف الى مادونهما فهى كبيرة والكبيرة المطلقة هى الكفر اذلا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر ﴿ لاتخرج العبد المؤمن من الايمان ﴾ لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ﴿ ولاتدخله ﴾ اى العبد المؤمن ﴿ فى الكفر ﴾ خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لاواسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ماسيجئ من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلايخرج المؤمن عن الاتصاف به الابما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة اوحمية اوانفة اوكسل

سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا ﴿ قوله وقيل كل ماتوعد عليه الشارح ﴾ ويقرب منه ماروى عن على رضى الله عنه انها كل ذنب ختمه الله بنار اوغضب اولعنة اوعذاب ﴿ قوله الحق انهما اسمان اضافيان ﴾ لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم يدل بظاهره على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات اذلولاه لم يتصور اجتناب الكبائر الابعدم ارتكاب جميع مايتصور ماهو اصغر منه وانى يتسر ذلك كذاذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل مايوجب حدا ﴿ قوله وقيل كل معصية اصر عليها العبد ﴾ ويقرب منه ماروى ان رجلا سأل ابن عباس أسبع الكبائر فقال هى الى سبعمائة اقرب الاانه لا كبيرة مع الاستغفار ولاصغيرة مع الاصرار ﴿ قوله وهذا هو المنزل بين المنزلتين ﴾ اشار بصيغة الحصر الى رد ماتوهم من ان مرتكب الكبيرة ليس فى الجنة ولافى النار

عندهم اخذا من قولهم له المنزلة بين المنزلتين (قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة) فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتراف الكبيرة بدون اقتران شيء مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن واليأس كفر قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذقد يرتفعان كما في حالة الذهول عن عقاب مثلا على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة (قوله لكونه علامة التكذيب) اما ان كان بطريق الاستحلال فظ واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف مايوجب العقوبة النارية في اعتقاده (قوله وعلم كونه كذلك) اى امارة التكذيب فعطفه على ما قبله قريب من عطف التفسير (قوله والتلفظ بكلمات الكفر)

خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال او الاستخفاف كان كفرا لكونه علامة التكذيب ولا نزاع في ان من المعاصى ماجعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بادلالة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل مايقال الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه مالم يتحقق منه التكذيب او الشك الثانى الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصى كقوله تعالى * ياايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى * وقوله تعالى * ياايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا * وقوله تعالى * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * الآية وهى كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبى عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لايجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة أو كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصرى فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق

سواء كان مدلولاتها تكذيبا صريحا للنبى عليه الصلاة اولا (قوله « والجواب » اومنافق) النفاق اظهار الايمان وابطال الكفر واصله من نافق اليربوع اخذ في نافقائه وهى احدى جحرتيه يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرفقه فاذا اتى من قبل القاصعاء

(وهى)

وهى جحرته الذى يقصع فيه اى يدخل ضرب النافقاء برأسه فانتفق اى خرج ويقال النفاق ضربان احدهما ماذكر والثانى ترك المحافظة على معالم الدين سرا ومحافظتها علنا (قوله والجواب انهذا احداث للقول المخالف) يريدان ماذكروه وان كان اخذا بالمجمع عليه فى تسميته فاسقا لكنه تركه من جهة جعل الفسق بين المنزلتين

والجواب انهذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثانى انه ليس بمؤمن لقوله تعالى * افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لايستوون * جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لايزنى الزانى حين يزنى وهومؤمن وقوله عليه السلام لاايمان لمن لاامانة له ولا كافر لماتواترت من ان الامة كانوا لايقتلونه ولايجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه فى مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق هوالكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر عن المعاصى بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابى ذر لما بالغ فى السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف أبى ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى * ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون * وكقوله تعالى * ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون * وكقوله عليه السلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى * ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى * لايصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى * وقوله تعالى * ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين * الى غير ذلك

(قوله فان الكفر من اعظم الفسوق) وذلك لان الفسوق هوالفجور و الخروج عن طاعة الله تعالى يقال فسق عن امر ربه اى خرج وكمال الخروج عن طاعة الله تعالى هو الكفر (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) فيكون المعنى ان موجب الايمان المنع عن الزنا وحفظ الامانة والايمان الذى لايترتب عليه ذلك ملحق بالعدم ومن عادة البلغاء ان يحصروا النوع فى الفرد الكامل وان يقولوا للقليل انه ليس منه ولا كذب فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطابى (قوله حتى قال عليه السلام لابى ذر لما بالغ فى السؤال) روى عن ابى ذر انه قال أتيت النبى عليه السلام وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم أتيته وقد استيقظ فقال مامن عبد قال لااله الاالله ثم مات على ذلك الادخل الجنة فقلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر وكان ابوذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابى ذر

اى وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفه اى على كراهة منه (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) يريد ان تلك الآيات ظواهر وقعت فى معارضة القواطع فيجب تأويها فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم نتعبد نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولا شك فى كفره ووقع فى عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه خزازة والاظهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم فى الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق فى الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه كقوله تعالى ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب الفظيع اوالخالد على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التغليظ مع احتمال ارادة الاستحلال (قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع) جواب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد بخلافهم (قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) قال رحمه الله وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين (قوله وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا) قال ذهب شرذمة الى عدم جواز العفو فى الحكمة على مايشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور فى بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعرى وهو المناسب لما روى عن ابى حنيفة من ان الله تعالى يجازى عباده على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصى

والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر ان يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا « لان »

وانه لايجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لاذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لايليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة فى الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فى الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهم اريد وابا اهل السنة فى هذا المقام (قوله لان قضية الحكمة) اى حكمها وموجبها التفرقة بين المسئ والمحسن فالعفو عن الكفر فى الجملة مع العقاب على الكبيرة فى الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبته اليه تعالى لاخلالهما بما ثبت بالقواطع من الحكمة فى افعاله وقد سقط بما قررنا مايقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اثابة المحسن دون المسئ ومايقال من انه يجوز ان يكون فى عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة (قوله نهاية فى الجناية) هذا دليل خطابى مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تعالى عفو يحب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ماهو نهاية فى العفو عما هو نهاية فى الجناية وقوله لايحتمل العفو ورفع الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياق قوله لان قضية الحكمة فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر (قوله وايضا الكافر يعتقده حقا) وهذا لايشمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم (قوله وايضا هو اعتقاد الابد) يعنى ان الكافر يعتقد ان الحق ماهو عليه ابدا وليس فى عزيمته الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا خطابى (قوله وفى تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته) ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه فى ذلك سائر انواع الكفر على ان فى قوله مادون ذلك دون ان يقول ماسوى ذلك اوماعداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعها مشركة فى تعريض صاحبها للعقوبة النارية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسره بقوله من الصغائر والكبائر فان الكبيرة فى العرف يراد بها ماعدا الكفر وانما خص فى الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك حينئذ فى قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم فى مقابلة المشرك ويسأل احدهم اذا لقى آخر أمسلم أنت أم مشرك

لان قضية الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة اوبدونها خلافا للمعتزلة وفى تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته

قوله والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة) اما الآيات فمثل قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات اويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله عليه السلام في اثناء حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها اواغفر وقوله ومن لقيني بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم انى قدغفرت لهم واعطيتهم ماسألوا واجرتهم مما استجاروا يعنى اهل الذكر (قوله والمعتزلة يخصونها) اى النصوص الواردة في هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقدرد علماؤنا عليهم بان ماذكر تم خلاف الظاهر ولاضرورة في العدول اليه وبان تعلق المغفرة بمادون الشرك وبمن يشاء يمنع من ذلك اذا المغفرة بعد التوبة يعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة ترك للاعتزال او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بمايفيده الاسلوب من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كان له الخيرة بين ان يريد فيفعل ولايريد فيترك وقد يقال الضمير في يخصونها عائد الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر لئلا يرد ماذكر لكن لاطائل تحته اذ المعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكره رحمه الله ورد عليهم بماذكر على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه اولا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولابالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وتمسكوا بوجهين) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ظهر انهم لايجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص بانا لانسلم عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب بل لاتدل الا على ان العاصي يعاقب في الجملة ولاينافي ذلك غفران بعض العصاة ولوسلم عمومها فيجب تخصيصها واخراج المذنب المغفور عنها بعد تناولها اياه جمعا بين الادلة

والآيات والاحاديث كثيرة في هذا المعنى والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد

« وزعم بعضهم »

(قوله وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم) ذهب الاشاعرة ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعد به المطيع فيفى به من غير وجوب عليه لان الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيه الله تع عنه وان العقاب عدل وعد به العاصى وله ان يعفو عنه لان الخلف فى الوعيد لايعد نقصا بل كرما يتمدح به على مادل عليه قوله * وانى ال أوعدته * أو وعدته لمخلف ايعادى ومنجز موعدى * واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون فى الماضى دون المستقبل فلا يخفى فساده والذى يختلج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود فى المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب فى الاخلاف فى النقص وعرفت الحال فيه واما قوله ما يبدل القول لدى فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين اما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو فى الجملة فليس من ذلك (قوله كيف والعمومات الواردة فى الوعيد) صريح فيما ذكر من ان الايعاد عام فيكون المغفرة اخلافا للوعيد

وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى والثانى ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافى حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لايوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * قوله تعالى * لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها * والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث

(قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك) وجه الاستدلال انه قصر مغفرة مادون الشرك فى الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها فى الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان ماذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولانزاع فيه لاجواز العقاب كما هو المطلوب العجب انه كيف يتوهم ذلك فى الدليل الثانى وفيما اجمل ذكره من الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ماروى انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما معذبان وما يعذبان فى كبيرة اما احدهما لايستنزه عن البول واما الآخر

فكان يمشى بالنميمة (قوله وذهب بعض المعتزلة) المشهور ان المعتزلة لايجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ماتقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهما متنافيان وكذا استحقاقاهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد فى النار وقالوا بالاحباط (قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر) يرد عليه انه يلزم ان لايجوز العقاب على ماعدا الكفر صغيرة كانت اوكبيرة فقيل المعنى نكفر

وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لايقع كقوله تعالى * ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم * واجيب بأن الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل واحدة فى الحكم اوالى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ماتمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر) لمافيه من التكذيب المنافى للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة فى النار او على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار) خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ماسبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا.

عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اى نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ولما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يغنى عن حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لولا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذلا دليل عليه ح ولانه يأبى عنه قوله ان تجتنبوا كبائر ولايخفى عليك بعد هذين الوجهين ان الاقرب ان يجرى الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصى المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب حمل الكبائر على الكفر ليظهر لتعليق تكفير السيئات فى الجملة باجتنابها فائدة (قوله والشفاعة) اى المشفعية (وقوله وعندهم «قوله» لما لم يجز) اى العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون فى النار عندهم (قوله لم تجز) اى الشفاعة لاسقاط العذاب وفى هذا الكلام دلالة على انه لايجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور

(قوله)

(قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) دلت الآية على ان لاستغفاره عليه السلام لذنوب اهل الايمان نفعا والا لما امر الله تعالى به وطلب المغفرة للذنوب شفاعة فى اسقاط عذابها فثبت المطلوب (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص) اشارة الى ماقيل من ان الضمير لليهود اذ الآية فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصة بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لاتجزى جار على يوما اى فيه ويحتمل ايضا ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال تطاير الكتب وكذا الحال فى الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت فى سياق النفى فيكون عاما فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس البهيمية فيعم ايضا لوقوعها فى سياق النفى كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم أره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل رحمه الله الجواب المعول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهذا ما قال الامام الرازى دليلكم لابد ان يكون عاما فى الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر فى شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض

قوله تعالى * واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات * وقوله تعالى * فما تنفعهم شفاعة الشافعين * فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة والا لما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يتوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما تقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو المشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى * واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة * وقوله تعالى * ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة

ماتناوله فهو مقتض للعموم لامنـاف له ﴿ قوله لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو ﴾ هذا تصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لااستحقاق لاعفو وما قيل من ان العفو انما هو عن صغيرة من لم يجتنب الكبائر فجوابه انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقـاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم كلام الشارح فيما سبق بذلك فى الجملة لكنه قدجرى ههنا على المشهور فلا غبار على كلامه هنـا ﴿ قوله لايمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ﴾ ولا يمكن ايضا ان يرى ذلك فى النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هى الجنة ﴿ قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ فانه تعالى رتب الفـوز بجنـات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصـالح من غير اشـتراط للاجتنـاب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار والا لما دخلوا الجنـة ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكبـائر وتارك الاعمـال الصالحة فتكون الآية من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة لمجرد الايمان « والجواب » كما يشير اليه سياق كلامه ﴿ قوله وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات ﴾ هذا بيان لوجه الحكمة فى عدم خلود اهل الكبائر فى النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران متفاوتة فى الحرارة وان يعذب

لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثانى فـلان النصـوص دالة على الشفاعة بمعـنى طلب العفو عن الجناية ﴿ واهل الكبائر من المؤمنـين لايخلدون فى النار ﴾ وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى * فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ونفس الايمان عمل خير لايمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار وقوله تعالى * وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الانهار * وقوله تعالى * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا * الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ماسبق من الادلة القاطعة على ان العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان وايضا ان الخلود فى النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من دخل فى النار فهو خالد فيها لانه اما كافر اوصاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب صغيرة اذا اجتنب عن الكبيرة ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة

الكفار انواعا من العذاب خالدين فى النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال لانم ان مجرد الخلود فى النار جعل جزاء للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا لو سلم لزومه فتمد لانسلم بطلانه (قوله الجواب منع قيد الدوام) فى العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها فلا تكون خالصة وكذا المنفعة يتألم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتألم بل نقول قيد الخلوص ايضا مم ولو سلم فدوامه والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنيا ويتين ضعيف جدا

والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قدره وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة وثانيهما النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * وقوله تعالى * ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها * وقوله تعالى * من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون * والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود (والايمان) فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الأمن كان حقيقة آمن به أمنه من التكذيب والمخالفة يعدى باللام

(قوله وهو الاستيجاب) اى جعل الشئ واجبا كأن المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا عليه تعالى لا يصح منه تركه عقلا وكذا العاصى جعل العقاب واجبا لا يتركه تعالى عدلا والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما ان الاستحقاق بمعنى ان الثواب يترتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب على المعصية عدلا على وفق الوعيد من غير وجوب فهو وان كان مسلما عندنا لكنه لا يجديهم (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا) يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية مأخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الادلة (قوله فالخلود قد يستعمل) يشير الى ان الشائع استعمال الخلود فى التأبيد لكنه ربما يستعمل فى المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الادلة ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار وغيرهم (قوله ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) واذا تعارضت النصوص يجب الجمع بينها ما امكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأبيد بالكفار لئلا يلزم ترك ما يعارضها بالكلية (قوله افعال من الامن) يقال امنته وامنى

غيرى فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول الثانى يقال آمنه اذاصدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة كذا ذكره الزمخشرى وقال تعديته بالباء لتضمنه معنى اقرواعترف واماتعديته باللام كما ذكره الشارح فلتضمنه معنى انقادواذعن ﴿ قوله كمافى قوله تعالى وماانت بمؤمن لنا ﴾ هذا ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد مايقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل فان لم تؤمنوالى فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك ﴿ قوله وليس حقيقة التصديق ﴾ يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر اوالمخبروالالزم ان يكون كل عالم بصدق النبى عليه السلام مؤمنابه وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عليه السلام كمادل عليه قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كمايعرفون ابناءهم وان فريقامنهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غيرذلك بل هو اذعان لما علم وانقياد له وسكون النفس اليه واطمئنانها به وقبولها بذلك بترك الجحد والعناد وبناء الاعمال عليه وهو امر زائد على العلم بل ربما يتعلق بالمظنون والمعتقد ايضا ولهذا يبنى العمل عليهما واما ان ماهيته ماهى فنهم من جعله من مقولة الكيف وسيجيء تفصيل مقالته ومنهم من جعله « من » كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى جعله من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صح من ابن سينا ماجعله من احد قسمى العلم واما مايقال من انه امر قطعى صرح فى شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد قسمى العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد من كلام الشارح مايدل عليه بل رد على من قال بوجوب اليقين فى باب الايمان ومال الى ان الظن الذى لايخطر معه احتمال النقيض يكفى فى ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع بت القول بانه لابد فيه من التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه فى انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق

كمافى قوله تعالى حكاية « وماانت بمؤمن لنا » اى بمصدق وبالباء كمافى قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر اوالمخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ماصرح به الامام الغزالى رحمه الله وبالجملة هو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى اوائل علم الميزن العلم اماتصور واماتصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا

كما يشعر به كلامه فى هذا المقام اولا كما سيجئ مايدل عليه لا فى عكسه (قوله من امارات الانكار) الانكار القلبي كالانكار اللساني وشد الزنار مثلا فانا نحكم بالظاهر ونجرى على

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ماجاء به النبي عليه السلام وسلمه واقربه وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار اوسجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما أن النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) اى تصديق النبي عليه السلام بالقلب فى جميع ماعلم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف فى الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق لوجود الصانع وصفاته لايكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى * ومايؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون * (والاقرار به) اى باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه فان قيل قد لايبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله ولوسلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه مايضاده فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال اوفى الماضى ولم يطرأ عليه ماهو علامة التكذيب وهذا الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب

مايفيده الامارة من كونه مكذبا لامصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجرى عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهر انه ليس كذلك والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتداد به شرعا فهو فى حكم العدم كايمان اليأس هذا ماقال رحمه الله لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا مناقضة بينه وبين ماذكر فى الكتاب كما توهم (قوله الا ان التصديق ركن لايحتمل السقوط اصلا) يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد يسقط فى بعض الاحوال واما الصبيان المجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمان حتى يتصور سقوط ركن التصديق والاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكمى (قوله التصديق باق فى القلب)اما

لانه ليس بادراك بل هو كلام نفسى على ماوقع فى كلام الامامين ولانم المنافاة بينه وبين النوم واما لانه لامنافاة بين نوم المرء وادراكه امالانه لاتضاد بينهما على ماهو رأى الفلاسفة واما لعدم اتحاد محلهما على مايشعر به قوله عليه السلام ينام عينى ولاينام قلبى كما هو رأى الاستاذ ولوسلم المنافاة كما هو رأى شاعرة فالشارع جعل التصديق فى حكم الباقى مالم يطرأ عليه مايضاده وكذا يمكن ان يقال مثله فى الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون الاقرار ركنا من الايمان انه لايتم بدون الاقرار ولاحاجة الى اعتبار بقائه اصلا كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا) لكنه قديكتفى بدليله كوجوده فى دار الاسلام وسائر امارات الدين اذا لم يكن له كفر معلوم قال رحمه الله لايخفى ان الاقرار لهذا الغرض لابد وان يكون على وجه الاعلان للامام اوغيره من اهل الاسلام بخلاف مااذا جعل ركنا فانه يكفى له مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة لذلك) انما جعلها معاضدة لاحججا عليه لما انه يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه رئيس الاعضاء

وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى * اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقال الله تعالى * وقلبه مطمئن بالايمان * وقال الله تعالى * ولما يدخل الايمان فى قلوبكم * وقال النبى عليه السلام اللهم ثبت قلبى على دينك وطاعتك وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لااله الا الله هل شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لايعرفون منه الا التصديق باللسان والنبى عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما فى قلبه قلت لاخفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب

ومستتبعا لماعداه على مادل عليه قوله عليه السلام الاوان فى الجسد لمضغة « حتى » اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى القلب والحديث ايضا يفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار اللسان ومن ههنا جعل فى شرح المقاصد هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية (قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع الى معنى آخر اذ لادليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به فى الكتاب والسنة من غير بيان لمعناه فلو اريد به غير مايعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطابا بمالم يفهم ولما صح

امتثالهم من غير استفسار ولهذا قال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الا الخصوص باعتبار متعلقه بعد ما اريد به المعنى اللغوى لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لا عن التصديق القلبى او عن مجموعهما ﴿ قوله حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق الخ ﴾ رد عليه بان هذا انما يدل على ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالته على فعل القلب لا يعد عرفا ولغة ايمانا ولا تصديقا لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة

حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبى لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبى ومؤمن به ولهذا صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى * ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين * وقال الله تعالى * قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * واما المقر باللسان وحده فلا نزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فى كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبى عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفى فى الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتى الشهادة على مازعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء

لا يستلزم اعتبار المدلول والحق ان العبرة بالمعانى وبها تناط الاحكام والالفاظ انما وضعت دلائل عليها ووسائل الى ادائها وما ذكره تنبيه عليه ورد لما ذكر فى السؤال من ان اهل اللغة لا يعرفون منه غير الاقرار باللسان وهو كاف فيه ﴿ قوله فلا نزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة ﴾ وذلك لان الايمان فى اللغة كما يطلق على التصديق القلبى يطلق ايضا على الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه حتى توهم الكرامية انه لا يطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف فى اطلاق الالفاظ على سبيل الحقيقة فى الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غنى عن البيان ﴿ قوله لا يكفى فى الايمان فعل اللسان ﴾ بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه او شطره او شرطه على ماذهب اليه الرقاشى من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها

جزأ من الايمان المكتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل الايمان نفس الاقرار ﴿ قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ﴾ قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج اوغير داخل ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل خارجا من الايمان بل يقطع بعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكى عن مالك والشافعي والاوزاعي رحمهم الله ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف لا ينتفي الشئ بانتفاء ركنه واجاب بان الايمان يطلق على ماهو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ماهو الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول اوللثاني ﴿ قوله وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه ﴾ اى العطف بظاهره يقتضي ذلك فيجب العمل به مالم يردعنه قائم البرهان كسائر الظواهر فلا يرد عليه مايقال لم لا يجوز ان يكون عطفه اهتماما بشأنه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه ﴿ قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه ﴾ فان المشروط بشئ مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط في الشروط يلزم اشتراط الشئ بنفسه والقول بأن المراد بالشرط ماعدا المشروط عدول

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله ﴿فاما الاعمال﴾ اى الطاعات ﴿ فهى تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص ﴾ فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات * مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى * ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن * مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * على مامر مع القطع بانه لا تحقق للشئ بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق والمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص

عن الظاهر واما القول بان المراد من الايمان فى الآية هو اللغوى فنحن نلتزمه ونزيد عليه ان الشان ذلك فى جميع استعمالات الشرع ونتمسك فى ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر (قوله كما مر من انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان) اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن وقوع الصدق فى القلب اى الجزم بذلك من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم فى الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا (قوله وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى عليه السلام) وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف ما فى عصر النبى عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبى عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة وما ذكره من ان التفصيلى ازيد ممنوع وقوله او اكمل مسلم وغير مفيد وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام (قوله وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ

كما مر من انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات اوارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ماذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعض فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة مايجب الايمان به وهذا لا يتصور فى غير عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن فى غير عصر النبى عليه السلام والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفأ فى ان التفصيلى ازيد بل اكمل وماذكر من ان الاجمالى لا ينحط عن درجته فانما هو فى الاتصاف بأصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الازمان زيادة عليه فى كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة فى شئ كما فى سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته و اشراق نوره وضيائه فى القلب فأنه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصى

لا يكون من الزيادة) وجوابه ان الزيادة تتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة ولا يخفى ان الوجود فى زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) اما اذا اريد بالايمان مطلق الطاعات فرضا كان اونفلا تركا كان اوفعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة فى غاية الظهور واما اذا اريد بها ماهو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة بصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد او قاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها و بعدم وجوبها كما فى الحج والزكاة قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغى ان لا يكون مذهبا لاحد (قوله بل يتفاوت قوة وضعفا) هذا مسلم لكن لاطائل تحته

و من ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان و قال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لايقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى لكن بقى ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناء هم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى * وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم * فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثانى ايمانا دون الاول و المذكور فى كلام بعض المشايخ ان التصديق

اذا النزاع انما هو فى تفاوت الايمان بحسب الكمية اعنى القلة والكثرة فان « عبارة » الزيادة والنقصان اكثر ما تستعمل فى الاعداد واما التفاوت فى الكيفية اعنى القوة والضعف فخارج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازى وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظى راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذى يجب ان يعول عليه

(قوله)

(قوله عبارة عن ربط القلب على ماعلم من اخبار المخبر) اى تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تتلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه

عبارة عن ربط القلب على ماعلم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدار اوحجر وهذا ماذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لووقع ذلك فى القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا فى انها بالاثبات اوبالنفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولايكفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولابأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين مم وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهما من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على مامر

ماقيل من ان التصديق القلبى غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبهذا يندفع الاشكال الذى اورد عليه (قوله وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان) يعنى ان مقتضى ماذكر ان لايصح التكليف بالايمان اذلا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عادته على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهى عن القتل والاعتراض عليه على ماسلف بيانه (قوله ولايكفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا

وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تحصيل للحاصل على انه حصل له المعنى المسمى

بكرويدن فكيف لايكون مؤمنا فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله
ان لم يكن حاصلا وبعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه ينظر
قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد
والاستكبار وماهو من علامات التكذيب والانكار ﴿ قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فماوجدنا فيها غيربيت من المسلمين ﴾ فان كلمة غير يجب حملها
على معنى الا اذلايستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فماوجدنا فيها
من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان
يتحد الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيدا لاحجة لانه يكفى فى صحة الاستثناء تصادق المؤمن والمسلم
فى الجملة وان كان المؤمن اعم ﴿ قوله ولانعنى بوحدتهما الا هذا ﴾ يريد انه ليس المراد بوحدتهما
هو ترادفهما اذلانزاع فى تغاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع
والانقياد والايمان عبارة
عن التصديق بل المراد
بوحدتهما وحدة مايراد
منهما فى الشرع وتساويهما
بحسب الوجود بمعنى
ان كل من اتصف باحدهما
فهو متصف بالآخر
ومن زعم ان المراد

ويؤيده قوله تعالى * فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غيربيت من المسلمين * وبالجملة لايصح
فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم اومسلم
وليس بمؤمن ولانعنى بوحدتهما سوى هذا فظاهر
كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لاينفك
احدهما عن الآخر لاالاتحاد بحسب المفهوم لماذكر فى
الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من
اوامره ونواهيه

بوحدتهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف « والاسلام »
والتساوى فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير وحدتهما راجع الى المؤمن والمسلم لاالى الايمان
والاسلام كما هو المدعى فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله
حقيقة التصديق فهذا صريح فى الترادف قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما وحاصل معنييهما وهو
لايستلزم الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
فان الايمان مقبول ممن يبتغيه بلاشبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بأن المفهوم
من الآية ان الدين المغاير للاسلام غيرمقبول ممن يبتغيه لاكل شئ يغايره والايمان ليس
بدين اذ الدين كما عرفت فى اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما يخص بالفروع
والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتملا على
عمل الجنان والاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو

(غير)

غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان جزء منه اوشرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ذكرت ان يكون المصدق المخل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقه وان كان مقصرا فى ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق فى المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر ان من ادعى الترادف اوعدم التغاير لا يجعل الاسلام عبارة عن دين بل عن الانقياد والتسليم وذلك اما نفس التصديق اومسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع

والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهى فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم اواسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والا ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى * قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * صريح فى تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر فى الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبى * قلت المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

فى كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبى عليه السلام والايمان ايضا كذلك فيكون دينا مثل الاسلام فتأمل ﴿ قوله والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته ﴾ اى التسليم لكونه خالقا للكل مستوجبا للعبادة منهم ﴿ قوله فانه صريح فى تحقق الاسلام بدون الايمان ﴾ وذلك لانه تعالى رد قولهم آمنا بانه كذب وهو فى قوة نهيهم عنه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا أسلمنا ولو لم يكن هذا ايضا صادقا لما صح نهيهم عنه وأمرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال فى الجواب قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا صح ان يقال ولكن قولوا آمنا ﴿ قوله وهى فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن ﴾ وذلك لان الاسلام فى الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى اصل اللغة فى الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا ﴿ قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال ﴾ من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلاة

وايتاء الزكوة والصوم والحج لاالتصديق القلبى كما يشعر به كلام المص ولاالانقياد الباطنى اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلايستقيم لاالترادف ولا عدم التغاير لوجود الايمان بدون الاسلام فى الجملة (قوله لانه اذالم يكن للشك فلا معنى لنفى الجواز) يريدان القائل اذانوى به غيرالشك من محتملات اللفظ فلاشئ عليه غير ترك الاولى واما الشك فلظهور اللفظ فيه لايحتاج الى النية ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قائله يكفر ان لم يأول روى عن ابن عمرانه اخرج شاة ليذبح فمر به رجل فقال أمؤمن انت قال نعم ان شاء الله قال لايذبح نسكى من يشك فى ايمانه ثم مر به رجل آخر فقال أمؤمن انت قال نعم فامره بذبح شاته فصرف ظاهر الاستثناء الى الشك ولم يجعل قائله مؤمنا كما ترى (قوله بل مثل قولك انا راشد متق ان شاء الله) فى ان كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى البقاء عليه فى العاقبة والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب ولكن ههنا فرق دقيق به يحسن الاستثناء فى الرشاد والتقوى دون الايمان وهو ان الرشاد اعنى الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اى الانتهاء عن « لكن » المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل بتمامه لاحد فى وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا فى الحال اوفى حين من الاحيان وكذلك المتقى ليس من اجتنب المحارم فى حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتزجر عن ارتكاب المناهى وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها

ان لااله الاالله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لااله الاالله وادناها اماطة الاذى عن الطريق (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول أنا مؤمن حقا) لتحقق الايمان (ولاينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله) لانه ان كان للشك فهو كفر لامحالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى اوللشك فى العاقبة والمآل لافى الآن والحال اوللتبرك بذكر الله اوللتبرء عن تزكية نفسه اوالاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك فلهذا قال لاينبغى دون ان يقول لايجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفى الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولامما لايتصور البقاء عليه فى العاقبة والمآل ولامما تحصل به تزكية النفس الاعجاب بل مثل قولك انا راشد متق ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر

لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى * اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم * انما هو فى مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعر انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى فى حق ابليس * وكان من الكافرين * وقول عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه اشار الى بطلان ذلك بقوله ﴿ والسعيد قد يشقى ﴾ بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى ﴿ والشقى قد يسعد ﴾ بان يؤمن بعد الكفر ﴿ والتغير يكون على السعادة والشقاوة

ماهو فى القوة والثبات بحيث يفى بكسر الشهوات وقهر النفس الارماة ويبقى مدة العمر ومشق للانسان بذلك فكيف لا يشك فى حصوله واما الايمان فهو امر آنى الحصول يحصل لمن هداه الله بتمامه دفعة واما قوته وثباته فامر خارج عن مدلول قوله انا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء ﴿ قوله لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف ﴾ يريد ان كل مؤمن وان كان تصديق النبى عليه السلام فى جميع ماجاء به حاصلا له اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة فربما يكون لبعض النفوس لسبب الخذلان واتباع الهوى والشيطان شئ من استنكار اواستكراه قلبى اولسانى ينافى اذعانها ويجئ بالنقض على تصديقها وان لم يكن لها شعور بذلك فلهذا قيل ينبغى للمؤمن ان يتعود هذا الدعاء صباحا ومساء اللهم انى أعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا أعلم واستغفرك لما لا أعلم فانه نجاة عن الوقوع فى هذه الورطة لوعد النبى فلا جزم لاحد لحصول الايمان المنجى السالم عن شوب امثال ذلك فلاجرم يحال به على مشية الله قال رحمه الله وهذا قريب لولا المخالفة لما يدعيه الخصم من الاجماع ولما ذكر فى الفتاوى من الروايات ﴿ قوله وكان من الكافرين ﴾ دلت الآية على ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة وصح استثناؤه منهم استثناء متصلا فى قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة اى الوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالايمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة الاستثناء وليس النزاع الافيها (قوله دون الاسعاد والاشقاء) فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لاتبدل فيهما اصلا وانما التبدل فى سعادته وشقاوته ومعنى قوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو فى بطن امه كذا المخذول بالشقاء الابدى من علم انه يختم بالشقاء فى ابتداء فطرته وهذا لاينافى ماذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة

دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من ان القديم لايكون محلا للحوادث والحق انه لاخلاف فى المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وان اريد ماتترتب عليه النجاة والثمرات فهو فى مشيئة الله تعالى لاقطع لحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثانى (وفى ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبى فى صدر الكتاب (حكمة) اى مصلحة وعاقبة حميدة وفى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوى طرفاه

عليه (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اى تستوجبه ولاتتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة فى افعاله تعالى امرا تفصيليا وشيئا عاديا لاواجبا عقليا لم يجب عليه تعالى موجبه ومقتضاه ايضا ومن خفى عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجحه ترجيحا لايصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون فى عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض على ماذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضرورى بان قضية الحكمة تقتضى الارسال «كما» البتة وقد مر مثله (قوله وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لايمكن للمرسل ان يعرف ان من قال ارسلتك هو الله تعالى اذلعله من القاء الجن وهذا مناسب لمايزعمه السمنية من انه لاطريق للعلم الا الحس واما البراهمة فالمشهور من مذهبهم لايحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم

(وقوم)

وقوم بنبوة ابراهيم وانما يزعمون ان فى العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذى يأتى به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم (قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين) يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاغراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له اللمية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لا رعاية

كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفضيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هى ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هى واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى * وما ارسلناك الا رحمة للعالمين * (وايدهم) اى الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة

لمصالح العباد والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأى علماء ماوراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى فى حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتى من الافعال بما فيه لؤم وخسة نفس البتة وان كان متمكنا من فعله (قوله فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه) فيه اشعار بأن للعقل ان يهتدى الى حسن بعض الافعال كما هو رأى علماء ماوراء النهر لا كما قال الاشعرى من ان العقل معزول هناك رأسا وبنى الشارح فى هذا الكتاب كلامه على مذهبهم فى كثير من المواضع متابعة للمص فليتنبه له (قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لا يستقل العقل به) فيه رد على البراهمة على ما عرفت من شبههم (قوله فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل) اذ الاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها فيكون رحمة محضة وارادة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك لكن

بين لقوم سفرقد عن لهم طريقان احدهما طريق محبوب موصل الى هو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشادلهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهلاك من سلك طريق الردى فلاحاجة الى مايقال من ان كونه عليه السلام رحمة للكفار هو مجرد أمنهم بمكانه من مثل المسخ والخسف والاستيصال (قوله وهى امر يظهر بخلاف العادة الخ) اشترط فى المعجزة سبعة امور يتضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى اومايقوم مقامه من الترك ليتصور كونه منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذالامر يتناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى مما سبق من ان كل مايظهر ويحدث من اجزاء العالم فمحدثه هو الله تعالى الثانى ان تكون خارقا للعادة اذ لااعجاز دونه وقددل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقاربا للدعوى اذلا شهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متطاول آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو فى حكم العدم ودل عليه قوله عندى تحدى المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذالمخالف لايعد تصديقا كفتق « ولايقدح » الجبل بعدى دعوى وفلق البحر السادس ان لايكون مكذباله كما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقددل على هذين الشرطين لفظ التحدى على ماقال رحمه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولاشهادة دونهما كما عرفت السابع ان يتعذر معارضة كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز (قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لاينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بأن جبل احد لم ينقلب ذهبا وان كان ممكنا فى نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

يخلق العلم الخ) ظاهر كلامه مشعر بأن العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هى عادته الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والالزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هى الحاملة بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها فى شرح المقاصد (قوله ولايقدح فى ذلك الخ) لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لابطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفى الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (قوله فبالكتاب الدال على انه قدامر ونهى) مثل قوله اسكن انت وزوجك وكلا منها

ولايقدح فى ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى اوكونها لالغرض التصديق اوكونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية كما لايقدح فى العلم الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لوقدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) امانبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بأنه لم يكن فى زمنه نبى آخر فهو بالوحى لاغير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على مانقل عن البعض يكون كفرا

رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لوتم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا فى ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد كحوا مثلا غير معهود ولهذا قالوا فى تعريف النبى عليه السلام هو من قال له الله تعالى ارسلتك الى الناس اوالى قوم كذا واما النقل فقوله فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يفيد ان اجتباءه بالنبوة كان بعد ما بدر منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بأن الوحى لايستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه الآية ولايتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب فى حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم فى اليقظة حيث قال وقلنا يا آدم اسكن الآية وهو المسمى بالوحى الظاهر والوحى المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبى بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى فى الروع فى اليقظة او اسماع الكلام فى المنام ويقال له الوحى والايحاء لغة وهو المراد مما ورد فى حق ام موسى على ماصرح به فى كتب التفسير فغير مختص به قطعا

(قوله واما نبوة محمد عليه السلام) قد استدل عليها بوجوه ثلاثة حاصل الاول التمسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدعي بالضرورة العادية و حاصل الثاني الاستدلال بحوزه اصناف الكمالات العلمية على مافصله رحمه الله تعالى فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبي عليه السلام فلا شبهة في امتناع اجتماعها فيمن هو مفتر عليه تعالى كذاب بل في غير النبي مطلقا وحاصل الثالث انا لما فتشنا عن حقيقة النبوة وفصلناها وجدناها حاصلة له عليه السلام فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازي هذا برهان ظاهر من باب البرهان اللمي فان معنى النبوة اذا حصل وجد فيه اكمل فيكون هو من سائر الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فمن باب البرهان الاني « انه ادعى »

واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضته بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عندالله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لايقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ماهو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة مابلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ماتواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حين يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولاالى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعدموته الى يوم القيامة وثانيهما

(قوله فلايكون اليه وحى ونصب احكام) فان قيل قدورد فى الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويصنع الجزية ويزيد فى الحال اجيب بأنه ليس فى شىء من ذلك نصب احكام اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقيل انه من شريعتنا

انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس فى الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قدورد فى الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه افضل فامامته اولى (وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث) على ماروى ان النبى عليه السلام سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع عشرون الفا وفى رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك (ولا يؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم) اى ان ذكر عدد اكثر من عددهم (او يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عددا اقل من عددهم يعنى ان خبر الواحد

ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض ح حتى لا يقبله احد كما ورد فى الحديث وذلك انماء البركات والخيرات وقلة الرغبات فى الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات وينبغى ان هذا مراد من قال انه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل معنى يضع الجزية يعرضها على كل كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى ح محارب ومقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد فى الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عليه السلام فى الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم انه قدورد فى اثناء حديث طويل قسما هو كذلك اذ

اوحى الله الى عيسى انى اخرجت عبادا لايدان لاحد بعيالهم يعنى يأجوج ومأجوج فقوله لايكون اليه وحى امان يكون المراد الوحى بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطفا عليه تفسيرا للمراد اويكون المراد الوحى المتلو ولا دليل فى الحديث عليه (قوله ثم الاصح انه يصلى

بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه افضل فامامته اولى) قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبي عليه السلام لكنه غير منعزل عن النبوة وغاية علماء الامة التشبيه بانبياء بنى اسرائيل وقد ورد فى اثناء حديث فبينما هم يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة فينزل عيسى ابن مريم فأمهم قال رحمه الله وفى هذا دليل على ان عيسى عليه السلام يؤمهم فى تلك الصلاة لكن اهل الحديث قالوا معناه قصدهم عيسى عليه السلام لاخذ سنة رسولهم والاقتداء بهم وقد ورد فى الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم فى حديث آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة قالوا فى الحديثين دلالة على انه لايؤمهم عيسى عليه السلام ولايكون من امة محمد عليه السلام بل يكون مقرر الدينه وعونا على امته بمنزلة الخليفة له عليه السلام (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) اى شرائط الراوى وهى العقل والضبط والعدالة والاسلام (قوله اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند

على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول الفقه لايفيد الاالظن ولاعبرة بالظن فى باب الاعتقاديات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه ممايقتضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبى عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبى عليه السلام من غير الانبياء اوغير النبى من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص فى مدلول لايحتمل الزيادة ولاالنقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا من تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية

الاكثرين) هذا فى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على « وانما » صدقهم فيه دلالة قطعية لكن القاضى ابابكر خصصها بما يعمدونه ويتذكرونه فجوز صدور الكذب عنهم سهوا اونسيانا فى الامور التبليغية بناء على انه لادلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذى يأتى (قوله معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده) عمدا اوسهوا ولم يسمع خلاف صريح فى ذلك غير ان الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل

(ذنب)

ذنب كفر (قوله وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل) فالمحققون من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدى الى النفرة وعدم الانقياد فلايكون البعثة لطفا بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى فى حق الكل اذ فيهم من لاينفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه وما يقال من ان الصدور لايستلزم الظهور ولافساد فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد (قوله هذا كله) اى من قوله وكذا

وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا مايدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ماتوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام ممايشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة (وافضل الانبياء محمد عليه السلام) لقوله تعالى * كنتم خير امة الآية *

عن تعمد الكبائر الى هنا (قوله والحق منع ما يوجب النفرة) سواء كان ذلك معصية لهم كالفجور اولا كعهر الامهات فانه لاذنب للانسان فى زنى امه لكن الطبع ينفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا فى امر الدين (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) لان اظهار الاسلام ح القاء النفس فى التهلكة ورد بانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعوز الموافق او قلته وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك ومايقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كاقال فى حق نبينا والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الاترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر (قوله فمصروف عن ظاهره ان امكن) يريد ان كان له محمل آخر لا يلزم منه نسبة الذنوب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر جمعا بين الادلة والا

فيحمل على انه ترك الاول او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البعثة مثلا قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عليه السلام اقترف وزرا اى ذنبا وانفاض ظهره يشعر بكثرته فنقول لانسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما فى قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرط بالله تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظام له منه عليه السلام الا ترى ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقاض ظهره تهويل لذلك او المراد الصغيرة سهوا او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظائرها ﴿ قوله ولاشك ان خيرية الامة بحسب كما لهم فى الدين ﴾ يريد انه اضاف الخيرية الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه امة اى ذوملة ودين فان الامة فى الاصل الدين قال الاخفش فى قوله تعالى كنتم خير امة يريد اهل امة اى خير اهل دين فاضمحل ماتوهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لابحسب الكمال فى الدين «ولا» بل لوجه آخر ومنهم من قال دلت الآية الكريمة على ان امته عليه السلام خير الامم فيكون عليه السلام خير الانبياء لان فضل النبي لفضل امته فتأمل ﴿ قوله لايدل على كونه افضل من آدم ﴾ وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما فى ابن آدم وبنيه لو سلم فلا يخرجه عن ضعفه وكذا القول بأن فى اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله عليه السلام من قال أنا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عليه السلام وهذا حسن لكنه بمعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبى عليه السلام كما اذ قلت دخلت الدار وخبرت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نفى الخيرية فى الرسالة والنبوة لا فى الرتبة والدرجة ولايخفى بعده والا قرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره على أذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع فى نفس

ولاشك ان خيرية الامة بحسب كما لهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد اولاد آدم ولا فخر لى ضعيف لانه لايدل على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده ﴿ والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره ﴾ على مادل عليه قوله تعالى * لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون لايستكبرون عن عبادته

احدهم انه اشد صبرا منه واثبت عزما حتى لو أوتى ماأوتى فابتلى بما به ابتلى لصبر وشكر ونهى النبى عليه السلام عن ذلك وبين انه ظن فاسد فلعل يونس عليه السلام قد ابتلى بما ليس للانسان للصبر عليه يدان ومعنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت هو النهى عن الوقوع فى مثله واكتساب مايفضى اليه وافضلية نبينا عليه السلام لاتقتضى ان يطيق الصبر عليه البتة (قوله ولا يستحسرون) اى لايعيون من حسر البعير وتحسر واستحسر اى اعيى فهو كقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لايفترون (قوله محال باطل) جمع بينهما

ولا يستحسرون ۞ (لايوصفون بذكورة ولا انوثة) اذ لم يرد بذلك نقل ومادل عليه عقل ومازعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط فى شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير فى حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لابل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة وكانا يعظان على الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر فى تعليم السحر بل فى اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى

كان البطلان نظرا الى كونهم بنات والاستحالة نظرا الى الاضافة اليه تعالى (قوله تفريط وتقصير فى حالهم) فان الظواهر قد دلت على عصمتهم عن المعاصى ومواظبتهم على الطاعات كما سبق نبذ من ذلك حتى انفقوا على عصمتهم عن غير الكفر ايضا من المعاصى (قوله بدليل صحة استثنائه منهم) فان الاستثناء اخراج ولا اخراج دون الدخول وحمل الاستثناء على الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه الا بدليل كيف وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله تعالى مامنعك الا تسجد اذ أمرتك (قوله قلنا لابل كان من الجن ففسق عن امر ربه) لاحظ فى تقرير الحكم الآية الدالة على ثبوته وحمل كان على صار بمعنى انه انقلب جنا اوانه كان من نوع من الملائكة مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة (قوله والحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة) اذ لم يثبت منهما الاعتقاد بتأثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاص بل قد انزل عليهما السحر ابتلاء للناس فمن كافر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تجنبه وتوقاه ولم يكن منهما غير

التعليم باذنه تعالى (قوله وهو واحد) لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة ازلية والكثرة انما هى فى تعلقاته واقسامه الى تفاصيله باعتبارها وفى الالفاظ الدالة على تلك الاقسام واراد بتعدده تكثره الى العدد الذى عرفته فى صدر الكتاب وبتفاوته تفاضل آحاده فى ترتب الثواب على قراءتها بل وفى بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير (قوله يكون مبتدعا) اى خارجا عن السنة يضلل ولا يكفر هذا فى انكار المعراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه (قوله واجيب بان المراد) اى فى الآية الرؤيا بالعين جمعا بينهما وبين آية الاسراء واما حديث عائشة رضى الله عنها فقد قيل انه لا يصلح الاحتجاج اذ لم تحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجته عليه السلام ولا فى سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقبل ان يوحى اليه بعد مبعثه بخمس سنين « بسبب

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد فى الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله تعالى فيه اكثر ثم ان الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها (والمعراج لرسول الله تعالى فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى عن العلى حق) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما صح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ماروى عن معاوية رضى الله تعالى عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت مافقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى * وماجعلنا الرؤيا التى اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى مافقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج فى المنام اوبالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

وقيل كان قبله بسبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بستة وتزوج عائشة رضى الله عنها بعد الهجرة وقد تزوجها حديثة السن ومنهم من قال المعراجان مارواه مالك ابن صعصع وهو كان فى القيظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير وماروا اه ابوذر وكان فى المنام من بيت ام هانئ وربما اضافه عليه السلام الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر فيه البراق بل ان جبرائيل أتاه فأخذ بيده وخرج به الى السماء (قوله فى الشهوات واللذات) اى المباحة (قوله من قبله) اى قبل الولى بالتفسير المذكور وبهذا يمتاز الكرامة من الاستدراج وعما يسمونه اهانة وهو مايقع دلالة على تكذيب الكذابين كما روى عن مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل مايظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلاء قل رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكأنهم لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة

بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على مانطق به الكتاب وقوله ثم الى ماشاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة والعرش اوغير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبى عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولى هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب مايمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى الشهوات واللذات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لايكون مقارنا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا ومايكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ماتواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لايمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

بالنظر الى المآل ولا السحر اما لانه تخييل وتمويه واراءة ما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لايقصرون عن درجة الاولياء (قوله والكتاب ناطق

بظهورها من مريم) حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الجنى من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لزكريا عليه السلام حيث لم يقارن دعواه ولا ارهاصا لعيسى عليه السلام والا لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه لعين ماذكر (قوله وآصف بن برخيا) وزير سليمان وقيل كان صديقا عالما واسمه اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل اوملك ايده الله به

وآصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما فى حق مريم فانه * كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله * (والمشى على الماء) كما نقل عن كثير من السلف من الاولياء (والطيران فى الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسى وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدى سلمان وابى الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبى عليه السلام بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفت البقرة اليه وقالت انى لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبى عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضى الله عنه

وقيل سليمان نفسه (قوله بينا رجل يسوق بقرة) كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة فتكون ح بما الكافة لان الاضافه الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون للوقف كما فى انا فتغنى غناءها ويقع بعدها ح الجملة الاسمية والفعلية كما فى بيت الحماسة * فبينا نسوس الناس والامر امرنا * اذا نحن فيهم سوقة نتنصف * وقد جاء اضافة بينا الى المصدر ايضا كقوله بينا تعانقه الكماورعه يوما ابيح لى جرئى سلفع ولتضمنها معنى الشرط ح لم يكن له بد من جواب وصح « وهو » دخول اذ واذا المفاجاءة فى جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجأة واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهى ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبرا لها مقدما عليها او تجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الائمة او يحكم بزيادتها وكونها لا للمفاجأة والعامل فى بين على هذين الوجهين ما بعد اذ واذا كذا ذكره نجم الائمة وقد يجعل العامل فى بين

معنى المفاجأة ﴿ قوله وسماع سارية كلامه ﴾ جعل ذلك كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة

وهو على المنبر فى المدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضى الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبى من غير النبى اشار الى الجواب بقوله ﴿ ويكون ذلك ﴾ اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من آحاد الامة ﴿ معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها ﴾ اى بتلك الكرامة ﴿ انه ولى ولن يكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانته وديانته الاقرار ﴾ باللسان والقلب ﴿ برسالة رسوله ﴾ مع الطاعة له فى اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبى لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولى ﴿ وافضل البشر بعد نبينا ﴾ والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبى ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على الارض فى الجملة انتقض بعيسى عليه السلام ﴿ ابو بكر الصديق رضى الله عنه ﴾ الذى هو صدق النبى عليه السلام فى النبوة

لعمر كرؤية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية وليس لسارية الا ادراك ما وصل الى سمعه فتدبر ﴿ قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته ﴾ لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فبهذا الاعتبار جعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على يد المدعى ومقارنتها التحدى ﴿ قوله ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام ﴾ كأنه خص عيسى عليه السلام مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عليه السلام كما ذكره رحمه الله من ان العظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء فى زمرة الاحياء الخضر والالياس فى الارض وعيسى وادريس فى السماء اما لان حياة عيسى عليه السلام ونزوله الى الارض واستقراره فوقها مدة قد ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع

فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن لهم وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء فى وقت

من الاوقات لم يعدهم موجودين بعد نبينا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود بيان التفاضيل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد النبى عليه السلام لما ذكر من الاحاديث الصحاح فى مناقبهم وفضائلهم واستمرار المراء والخلاف فى تعيين افضلهم وفى خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة فى علم الكلام مع خروجها عن مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عليه السلام حصل المرام واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة فمع خروجه عن المقصود يفهم من فضلهم على الصحابة اذ لا شبهة لاحد فى ان خير القرون قرنه عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات الديانية وكذا كون هؤلاء الاربعة افاضل الصحابة واكابرهم قد اشتهر فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر كنا فى زمن النبى عليه السلام لا نعدل بابى بكر احدا ثم عمر ثم عثمان وعن محمد ابن الحنيفة قلت لابى اى الناس خير بعد النبى عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل جميع الامم (قوله من غير تلعثم) اى تمكث وتوقف

من غير تلعثم وفى المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لان النبى عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عليه السلام لو كان عندى ثالثة لزوجتها لك (ثم على المرتضى) من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة

كما روى انه عليه السلام قال ما عرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابى «ولم نجد» بكر فانه لم يتلعثم واما عدم تردده فى امر المعراج فقد روى انه عليه السلام كان نائما فى بيت ام هانئ بعد صلوة العشاء فاسرى به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هانئ وقال مثل لى النبيون فصليت لهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبثت ام هانئ بثوبه فقال عليه السلام مالك قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبونى فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره النبى عليه السلام بحديث الاسراء فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لؤى هلم فحدثهم فمن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتد ناس ممن كان آمن به وسعى رجال الى ابى بكر رضى الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك قال انى لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق (قوله الذى فرق بين

(الحق)

الحق والباطل) يشير الى وجه تسميته بالفاروق و كأنه لفرط مهابته وغاية تصلبه فى الدين كان الناس يهابونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجرى بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق فصله الاعلى مفصل الحق (قوله ولم يجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال) حتى نكتفى فيه بالظن ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات الدينية والدنياوية اذلا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للصحابة فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل المفضول (قوله كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان) بل قد مال بعض منهم الى تفضيل على رضى الله عنه

ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال ولا يكون التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة مايعده ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له (وخلافتهم) اى نيابتهم عن الرسول عليه السلام فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ثابتة (على هذا الترتيب ايضا) يعنى ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابى بكر فاجمعوا على ذلك وبايعه على رضى الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولم يكن الخلافة حقا له لما اتفق

(قوله فللتوقف جهة) لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته فلا مطمع فى معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين من جهة العقل مع كون اكثرها احادا متعارضة فالوجه اتباع السلف وللتوقف جهة (قوله وان اريد كثرة مايعده ذوو العقول من الفضائل فلا) لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا سيرهم و كمالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى

المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببديهته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لشرفها فى نفسها او لزيادة كميتها (قوله فى سقيفة بنى ساعدة) من اسماء الاسد ومنه سمى الرجل وبنو ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن

الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة وهى بمنزلة الدار لهم ﴿ قوله بعد توقف كان منه ﴾
وذلك لانه لم يتفرغ قبل للنظر والاجتهاد لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم فلما
أفاق وتأمل دخل فيما دخل فيه
الجماعة ﴿ قوله وترك الخلافة
شورى بين ستة ﴾ اوجعلها
بينهم يتشاورون ويعينون
من هو احق بها منهم بحسب
رأيهم وانما جعلها كذلك
لان رأيهم افضل ممن عداهم
وانهم احق بالخلافة
من غيرهم وقال فى حقهم
مات رسول الله عليه السلام
وهو عنهم راض ولم يترجح
فى نظره واحد منهم فاراد
ان يستظهر برأى غيره فى
التعيين ولذلك قال فى حقهم
ان انقسموا اثنين واربعة
فكونوا مع الاربعة وان
تساووا فكونوا فى الحزب
الذى فيه عبد الرحمن ﴿ قوله
وما وقع من المخالفات
والمحاربات ﴾ يعنى انه قد
روى ان جماعة من الصحابة
قد امتنعوا عن نصرة على
والخروج معه الى الحروب
وحاربه فرق منهم ومن سائر

عليه الصحابة ولنازعه على رضى الله تعالى عنه
كما نازع معاوية رضى الله تعالى عنه ولاحتج عليهم لوكان
فى حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور فى حق اصحاب
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على الباطل
وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابكر لما أيس من حياته دعا
عثمان رضى الله عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر فلما
كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان
يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى فقال بايعنا لمن
فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم
استشهد عمر رضى الله عنه وترك الخلافة شورى بين
ستة نفر عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير
وسعد بن ابى وقاص رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا
بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد
وكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا فاجتمع
كبار المهاجرين والانصار على على رضى الله تعالى عنه
والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل
عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات
لم يكن عن نزاع فى خلافته بل عن خطأ فى الاجتهاد وما وقع
من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى هذه المسئلة
وادعاء كل من الفريقين النص فى باب الامامة وايراد
الاسئلة والاجوبة من الجانبين فمذكور فى المطولات
﴿ والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة ﴾ لقوله عليه
السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا

المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة « وقد »
خلافته والالزم تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع فى خلافته

﴿ بل كان ﴾

بل كان عن خطأ فى الاجتهاد فحزب معاوية انكروا عليه بترك القود من قتلة عثمان بل زعموا انه مالأ على قتله والمخطئ فى الاجتهاد لايضلل ولايفسق (قوله ولعل المراد ان الخلافة) والاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اعنى النيابة عن رسول الله فى اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية والاعراض التخييلية كما هو شان الملوك ثلثون سنة (قوله وانما الخلاف فى انه يجب على الله تعالى) كما ذهب اليه الامامية والاسماعلية اوعلى الخلق بدليل سمعى وهو مذهب اهل السنة اوعقلى وهو مذهب المعتزلة و الزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبه عند الفتنة وطائفة اخرى عند الامن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه الاجماع (قوله من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية) فان العرب فى زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملة ونحلة يجتمعون على مقالها ويحافظون على مراسمها لم يكن لهم ايضا امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذباب الشاردة والاسود الضارية لايتبع بعضهم على بعض ولا يتعبدون على سنة ولافرض فمن لم يعرف امام زمانه وانه فى ظل امانه فكما عاش عيشة جاهلية فقد مات ميتة جاهلية (قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام) قال رحمه الله انه لما توفى النبى عليه السلام خطب

وقد استشهد على رضى الله تعالى عنه على رأس ثلثين سنة بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لايكونون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الائمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التى لايشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لاتكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف فى انه هل يجب على الله تعالى اوعلى الخلق بدليل سمعى اوعقلى والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبى عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله (والمسلمون لابد لهم من امام ليقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعات بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لااولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك) من الامور التى لايتولاها آحاد الامة

ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت لابد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ينظر في هذا الامر ﴿ قوله فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان اوغيره ﴾ يريدان ماذكرانما يفيد عموم الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر الدين على ما هو المعتبر في الامامة فلا ﴿ قوله بناء على ان الامام اعم ﴾ بان يشترط في الخلافة شرائط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذا رأي له بصارة في امر الحرب وترتيب الجيوش وسد الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك ﴿ قوله واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ﴾ اذلم يتفق الامة بعدهم ان يلي امرهم قريشي بجميع شرائط الامام فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب رحمه الله بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار « محمد » قال ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وتابع طائفة من اهل الحل والعقد

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضيه الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهده في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسه العامة اماما كان اوغير امام فان انتظام الامن يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ماذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قدسبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجد للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ﴿ ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ﴾ ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام ﴿ لا مختفيا ﴾ من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ﴿ ولا منتظرا ﴾ خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال مظالم اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضي الله عنهما ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه

(قريشيا)

قريشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتعرف فى مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية

محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد النقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى رضى الله عنهم وقد اختفى خوفا من الاعداء وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى لامامة كما فى حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم واولاد على رضى الله تعالى عنه) يعنى نشترط ان يكون الامام قريشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضى الله تعالى عنه محتجا به على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم اجمعين مع

(قوله محمد الباقر) سمى لتبقره فى العلم اى توسعه فيه والكاظم من كظم الغيظ اجترعه او بمعنى الكظوم بمعنى السكوت (قوله وسيظهر فيملاء الدنيا) لا انكار عليهم فى انه سيظهر المهدى ويملك الامر سبع سنين ويملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وانه من عترته عليه السلام من ولد فاطمة اجلى الجبهة اقنى الانف يواطئ اسمه عليه السلام واسم ابنه اسم ابنه عليه السلام لما ورد من الاخبار الدالة على ذلك وانما الانكار عليهم فى انه مختف ممتد عمره امتدادا خارجا عن المعتاد وانه امام زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكرى (قوله مع عدم القطع بعصمته) يعنى انه قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابى بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته فكان واجب

العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير سقط ماقيل من انه لامعنى للاجماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع ومايتوهم من الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن الصحابة ممنوع (قوله وغير المعصوم ظالم) اما لنفسه او لغيره ايضا

انهم لم يكونوا من بنى هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن حزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضى الله تعالى عنه قرشى لانه ابن ابى قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن كعب بن لوى وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب ابن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابى العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف (ولا يشترط فى الامام ان يكون معصوما) لما مر من الدليل على امامة ابى بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى * لاينال عهدى الظالمين * وغير المعصوم ظالم فلاينا له عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لايلزم ان يكون ظالما

(قوله فلاينا له عهد الامامة) كما هو المراد بالعهد بقرينة قوله انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) اذ ربما يكون مرتكبا لمعصية غير مسقطة للعدالة مثل الصغائر من غير اصرار او كانت مسقطة وقد تاب عنها واصلح وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله الذنب فى العبد واما تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن الشارح تسامح فى شرح المقاصد توسعة فى الجواب فقال غير المعصوم اى من « وحقيقة » ليس له ملكة لايلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ومبناه على ما ذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لاعلى ماتوهم من ان الظلم

وحقيقة العصمة ان لايخلق الله تعالى الذنب فى العبد مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لاتزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية فى نفس الشخص اوفى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا ان يكون افضل من اهل زمانه) لان المساوى فى الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا وبما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لايجوز نصب امامين فى زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم فى ذلك من امتثال احكام متضادة واما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (يشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة) اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذما جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر فى اعين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف فى مصالح الجمهور (سائسا) مالكا للتصرف فى امور المسلمين بقوة رأيه ورؤيته ومعونة بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام (ولا ينعزل الامام بالفسق) او بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين

والتعدى على الغير اذ لا يخفى فساده (قوله وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى) لايخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالملكة (قوله لاتزيل المحنة) هى مايمتحن به الانسان كالبلية لما يبتلى به اى يختبر هل يصبر ام يتضجر والمراد بها هنا التكليف باعتبار انه يمتحن به العباد كما قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا (قوله واما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد) ربما توهم بأن معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم اماما يتشاورون فى الاحكام ويقيمون باتفاقهم حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة وخلاف ماذكره من ان جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم (قوله مسلما) اذ ولاية الكافر ناقصة حرا اذ لاولاية للعبد ذكرا اذ المرأة قاصرة الولاية

والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط الامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور فى كتب الشافعية ان القاضى ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان فى انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لماله من الشوكة بخلاف القاضى وفى رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء القاضى الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفى فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ﴿ ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر ﴾ لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهية ولا كلام فى كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فهذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا أدى فلا كلام فى عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ﴿ ويصلى على كل بر وفاجر ﴾ اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هى من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول

عاقلا بالغا اذ المجنون والصبى ليسا من اهل الولاية ﴿ قوله والسلف كانوا ينقادون لهم ﴾ فكان اجماعا منهم على صحة امامة اهل الجور والفسق ﴿ قوله فبقاء اولى ﴾ لان الرفع اعسر من الدفع وفيه ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد صرحوا بانها شرط اذ الامام متصرف فى رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق لا يؤمن ان يتصرف فيها الا على وجه الشرع فيضيع الحقوق ﴿ قوله فجميع مسائل الفقه كذلك ﴾ لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقائد لا عن كل ما يجب الاعتقاد بحقيته

﴿ قوله والامامة ﴾ جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هى ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا لما ان السلف الحقوا مباحثها باواخر الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء فى حق كبار الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ فى الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحوكون ويلحمونه ويسدون بل قد ادرجوها فى تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هى من مباحث العلم حقيقة على رأى الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى ﴿ قوله لا يبلغ مد احدهم ولا نصيفه ﴾ المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد ويجئ بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى العشر اى لا يبلغ اجر انفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجر انفاق احدهم مدا من الطعام ولا نصيفا منه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضر ﴿ قوله ولا تتخذوهم غرضا من بعدى ﴾ اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش ﴿ قوله فبحبى

فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التى تميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ﴿ ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير ﴾ لما ورد فى الاحاديث الصحيحة فى مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابى فانهم خياركم الحديث وقوله عليه السلام الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الله تعالى ثم فى مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واعوانه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا فى يزيد بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيرها انه لا ينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبى عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبى عليه السلام لبعض من اهل القبلة

احبهم) اى بسبب حبى او متلبسا بحبى و كذا معنى قوله فبيغضى (قوله فلما انه يعلم من احوال الناس مالايعلمه غيره) فلعله كان منافقا هذا اذا كان الملعون معينا واما اذا كان غير معين

فلما انه يعلم من احوال الناس مالايعلمه غيره و بعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او أمر به اواجازه اورضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبى عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لانتوقف فى شانه بل فى ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام بالجنة) حيث قال عليه السلام ابو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة وزبير فى الجنة وعبدالرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن ابى وقاص فى الجنة وسعد بن زيد فى الجنة وابو عبيدة بن الجراح فى الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم لما ورد فى الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء الجنة وان الحسن والحسين سيد اشبان اهل الجنة وسائر الصحابة لايذكرون الابخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولايشهد بالجنة اوالنار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار (ونرى المسح على الخفين فى السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن على ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا من أصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين فلهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ماقلت بالمسح حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخى انى اخاف الكفر على من لايرى المسح على الخفين لان الآثار التى جاءت فيه فى حيز التواتر وبالجملة من لايرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولاتطعن فى الختنين وتمسح على الخفين (ولانحرم نبيذ التمر) وهو ان ينبذ تمرا او زبيب فى الماء فيجعل فى اناء من الخزف فيحدث فيه لدغ كالاقفاع فكان نهى عن ذلك رسول الله عليه السلام فى بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا الخلاف مااذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة (ولايبلغ الولى درجة الانبياء اصلا) لانهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فمانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولى افضل

فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عليه السلام لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة «من» والمستوشمة والسر فيه ان ذلك ليس بلعن على احد فى الحقيقة بل هو نهى عن الفعل الذى رتب

(اللعن)

اللعن عليه وبيان لقبحه وايجابه بعد فاعله عن رحمة الله وشفاعة رسوله (قوله نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية) فنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير والتكميل بعد الكمال وفوقه ومنهم من مال الى الثاني زعما بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقرب منه زلفى وكرامة عنده والنبوة عبارة عن السفارة بينه وبين عبده وتبليغ احكامه اليه والقيام بخدمة متعلقة لمصلحتها لعبد وقيل للولاية مراتب متفاوتة وانما التردد بين ولاية النبي ونبوته والترجيح من جهة ان نبوته متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لاتعلق لها بالوقت وهذا اقرب فان قلت هذا البحث من مقاصد الفن فكان ينبغي ان يورده في مباحث الفن قلت لو سلم فليس جميع المباحث التي اشار اليها بعد الفراغ عن مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل غايتها انها ليست من مهماته ومعظم مقاصده وسيتلى عليك نبذ من المسائل من هذا الجنس فلا تغفل (قوله عصمه منها) اى حفظه امابان لايخلق فيه الذنب اويوفقه للتوبة والاصلاح على ان عدم لحوق

من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي (ولايصل العبد) مادام عاقلا بالغا (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولايدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عباداته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها) مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لايقال هذه ليست من النص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس مايقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل مايعم اقسام النظم على ماهو المتعارف (والعدول عنها) اى عن الظواهر (الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لايعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد) اى ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف (بكفر) لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ماذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمول على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض

ضرر الذنب بان يغفره بفضل رحمته لايستلزم سقوط التكليف عنه كما في المذنب المغفور

(قوله المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر) اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه في اصطلاح اصول الفقه وان تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى نصا فان انضم الى ذلك ما يدفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسرا وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكما واذا لم يظهر فان كان ذلك لعارض يسمى خفيا وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك عقلا يسمى مشكلا ونقلا يسمى مجملا وان لم يدرك اصلا يسمى متشابها وكل من هذه الاقسام يقابل ما بازائه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشائع وهذا لا ينافي خفأ المراد بوجه ما (قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة) المتواترة من المحكم والمفسر منهما وأما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الطمأنينة على الاصح (وقوله كحشر الاجساد) فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره مكابرة محضة وتكذيب للدين صريح وتأويل النصوص الدالة عليه بالامور « عن » الراجعة الى الحشر النفساني بهت صرف وافك صراح (قوله لما يشق عليه لا يكفر) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم

العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت اوكبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والافلا بأن كان حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفرا مالو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل فلا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة الحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد ان يحكم الله تعالى ماليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطأ امرأته الحائض يكفر وفي النوادر

رمضان امر تعبدي فعدمها لا ينافي الحكمة كما في الامم السابقة ﴿ قوله وعن محمد انه لا يكفر هو الصحيح ﴾ ولعل هذا مبني على الخلاف في ان من استحل حراما لغيره هل يكفر أم لا فان حرمة وطئ الحائض لمجاوره اعني الاذى ﴿ قوله وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ﴾ لانه مجتهد فيه ﴿ قوله وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله اوعزم على ان يأمره يكفر ﴾ لانه

عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بأمر من أوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله اوعزم على ان يأمره يكفر وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع ﴿ واليأس من الله تعالى كفر ﴾ لانه لا ييئس من روح الله الا القوم الكافرون ﴿ والامن من الله كفر ﴾ اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او يائس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيائس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا ييئس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين اقوالهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق الله القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل ﴿ وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر ﴾ لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور

رضي بالكفر والرضى بالكفر سواء كان يكفر نفسه او يكفر غيره كفر ﴿ قوله والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة ﴾ اي توجه قبلتنا وصلى صلاتنا ثم انه لا كلام فيما ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل باكفار من قال بامثاله لا يقول بتلك القاعدة يفصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها

بدلائلها ثم اورد مقالة مخالفيها
وفصل المواضع التى اكفر
فيها بعضهم بعضا واجاب عنها
محافظة على تلك القاعدة
(قوله فمنهم من يزعم ان له
رئيا من الجن وتابعة)
يقال لفلان رئى من الجن
على فعيل اى مس ولفلان
تابعة اى قرين من الجن يتبعه
والتاء للنقل ويصدقهم ماروى
انه عليه السلام سئل عن
الكهان فقال ليسوا بشئ
فقالوا يارسول الله فانهم
يحدثون احيانا بالشئ يكون
حقا فقال عليه السلام تلك
الكلمة من الحق يخطفها الجنى
فنقرها فى اذن وليه نقر
الدجاجة فيخلطون فيها
اكثر من مائة كذبة (قوله
من ان الشيئية ترادف
الوجود) يريد اويلازمه
(قوله مبنى على تفسير لفظ
الشئ بانه الموجود) كما
ذهب اليه الاشاعرة اوالمعلوم
كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة
بصرة اومايصح ان يعلم ويخبر
عنه على ماوقع فى كلام جار
الله ونقل مثله عن سيبويه
وبعضهم جعله اسما للجسم

فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار
ومنهم من كان يدعى انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم
اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم
بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لاسبيل اليه
للعباد الاباعلام منه اوبالهام بطريق المعجزة اوالكرامة
اوالارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك
منه ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قول القائل عند رؤية
هالة القمر يكون مطرا مدعيا علم الغيب لابعلامة كفر
(والمعدوم ليس بشئ) ان اريد بالشئ الثابت المحقق
على ماذهب اليه المحققون من ان الشيئية ترادف
الوجود والثبوت والعدم يرادف النفى فهذا حكم
ضرورى لم ينازع فيه الاالمعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت فى الخارج وان اريد ان المعدوم لايسمى
شيئا فهو بحث لغوى مبنى على تفسير الشئ بانه الموجود
اوالمعلوم اومايصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل
وتتبع موارد الاستعمال (وفى دعاء الاحياء للاموات
وصدقتهم) اى صدقة الاحياء (عنهم) اى عن
الاموات (نفع لهم) اى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا
بأن القضاء لايتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء
مجزى بعمله لابعمل غيره ولنا ماورد فى الاحاديث الصحاح
من الدعاء للاموات خصوصا فى صلوة الجنازة وقد
توارثت من السلف فان لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له
معنى وقال صلى الله عليه وسلم * مامن ميت يصلى عليه
امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الاشفعوا
فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يارسول الله ان ام سعد
ماتت فاى الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر
بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء
والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى

وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث (قوله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما) فاذا كان مجرد المرور نافعا فالتضرع والابتهال اولى بان يكون نافعا على انه لاقائل

يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والاخبار والآثار فى هذا الباب اكثر من ان يحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى * ادعونى استجب لكم * ولقوله عليه السلام يستجاب دعاء العبد ما لم يدع بأثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حى كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة فى ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله تعالى وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى * وما دعاء الكافرين الا فى ضلال * ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى فى الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس * رب انظرنى الى يوم يبعثون * فقال الله تعالى * انك من المنظرين * وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسى وقال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى وبه يفتى (وما اخبره النبى عليه السلام من اشراط الساعة) اى علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفارى اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان

بالفصل (قوله وهذه اجابة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله تعالى من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت يأباه عدم ترتبه على دعائه قوله تعالى رب انظرنى الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم (قوله قال حذيفة) هى فى الاصل تصغير حذفة واحدة الحذف وهى غنم سود صغار من غنم الحجاز واسيد فعيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد فى اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم سالمها الله وعصية عصت الله ورسوله (قوله فذكر الدخان) عن حذيفة

انه قال يارسول الله وما الدخان فتلا قوله فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال يملأ ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام

واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه واذنيه وعن دبره وعن على رضى الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالرأس الحنيذ ويكون الارض كلها كبيت وقد فيه ليس فيه حصاص (قوله والدجال) قد ورد في الروايات انه رجل جسيم قصير افحج اجرا عور شاب جفال الشعر جعد قطط كان عينه عنبة طافية مكتوب بين عينيه (ك ف ر) يقرؤه كل مؤمن قارئ وغير قارئ يخرج من ارض بالشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كأن وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله (قوله والدابة) قيل هو رجل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوائم روى ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدر اسد وخاصرة هرة وقرن ايل وقوائم بعير بين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا وفي الحديث ان طولها سبعون ذراعا وعن ابي هريرة ان فيها من كل لون ومابين قرنيها فرسخ للراكب وفي الحديث انها تخرج من صفا اول مايبدو رأسها ذات وبر وريش لايدركها طالب ولا يفوتها هارب (قوله وطلوع الشمس

والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف في المغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ وقد يصيب) وذهب

من مغربها) عن ابي ذر قال قال رسول الله حين غربت الشمس أتدري اين تذهب هذه قلت الله «بعض» ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجع من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش (قوله ونزول عيسى ابن مريم) وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الامات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه (قوله ويأجوج ومأجوج) هما من ولد يافث وعن رسول الله في صفتهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صنفان طوال مفرطوا الطول وقصار مفرطوا القصر وروى انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدرون ان يأتوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نغفا في اقفائهم فيدخل في آذانهم فيموتون (قوله خسف بالمشرق) في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اي غاب به فيها (قوله واخر

(ذلك)

ذلك نار تخرج ﴾ هى غير النار التى ذكرها عليه السلام حيث قال اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه السلام ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وأيتهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا ﴿ قوله فذهب الى كل احتمال جماعة ﴾ قال رحمه الله فى التلويح فحصل اربعة مذاهب * الاول ان لا حكم فى المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد واليه ذهب جماعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين فى الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق * الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه والعثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين * الثالث ان الحكم معين عليه دليل قطعى والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا فى ان المخطئ هل يستحق الثواب وان حكم القاضى بالخطأ هل ينقض * الرابع ما فصله فى هذا الكتاب ﴿ قوله لما كان لتخصيص سليمان وفهمه بالذكر جهة ﴾ فانه وان لم يدل على نفى الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه فى هذا الموضع بمعونة المقام كما لا يخفى على من له معرفة بافانين الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه وقد

بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان الله تعالى فى كل حادثة حكما معينا ام حكمه فى المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين اويكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل اويكون وذلك الدليل اما قطعى اوظنى فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف بأصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب فى ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف فى انه مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابى منصور اوانتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب فى الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا بشرائطه واركانه فأتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه فى الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى * ففهمناها سليمان * والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان وفهمه بالذكر جهة لان كلا منهما

اقيم الدلالة على ذلك فى موضعه بل يدل عليه هذه الآية ايضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاده بل بالوحى لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى مارآه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى ففهمنا سليمان الحكومة التى هى احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ولهذا قال غير هذا ارفق بالفريقين ومما يدل عليه قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده فى هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام فى هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستواء الحكمين (قوله ان القياس مظهر لا مثبت) رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا الحكم الاجتهادى قد يثبت بغير القياس من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ولا دلالة على وحدة الحق فيه (قوله فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين) لان المجتهد عامل بمعنى النص او بمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه عاما للاشخاص فعند اختلاف الاجتهادين يلزم ماذكره ومبنى هذا الدليل على « على » ان القياس مظهر وان الحق فى الاحكام الثابتة بالنصوص بالمآخذ المختلف فيها واحد وشئ منهما غير مسلم عند الخصم (قوله بل بالضرورة) اى الدينية والا فدعوى الضرورة العقلية فى الافضلية بمعنى كثرة الثواب لاسيما عند من يرى الثواب مجرد فضل

قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه * الثانى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وحديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبت فمن الله والا فنى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة رضى الله عنهم بعضهم بعضا فى الاجتهاديات * الثالث ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير * الرابع انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح (ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام

من الله ممالايكاد يوجه بل لايتصور معرفة ذلك بالنظر العقلى الصرف ايضا ﴿ قوله على وجه التعظيم والتكريم ﴾ قيدبه ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لماقيل من ان امرهم بسجوده لايدل على تفضيله عليهم اذلعله لم يكن لتعظيم بل ابتلاء للملائكة ليتميز المطيع من العاصى اذلم يكن السجود فى عرفهم غاية فى التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام فى عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية يختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل انيكون سجودهم لله تعالى وآدم بمثابة القبلة فدفع هذه الاحتمالات بان قوله كرمت يدل على انه اسجاد تكرمة اذلم يسبق مايدل على هذه التكرمة سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم ﴿ قوله الثانى ان كل واحد من اهل اللسان الخ ﴾ فانه تعالى لماقال للملائكة على صورة المشاورة انى جاعل فى الارض خليفة تأملوا فى حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة فى استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فالله سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة فى فعله ثم عرض السميات على الملائكة فقال انبؤنى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لاحكمة فى استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لاعلم لنا الاماعلمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم فبهتوا وتنبهوا بخطائهم وعلموا ان الخير مااختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميعهم اذلا قائل بالفصل ﴿ قوله وقدخص من ذلك باجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة ﴾

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك هذا الذى كرمت على وانا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين * ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثانى ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى * وعلم آدم الاسماء كلها * ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى * ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين * والملائكة من جملة العالم وقدخص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معمولا به فيماعدا ذلك ولاخفأ فى ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قديحصل الكمالات والفضائل العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

يريدان المرادبآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه نبيناعليه السلام وبآل عمران موسى وهرون ابنا عمران بن يصهر اوعيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجناس ماسوى الله تعالى فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة وقد خص من الآية بالاجماع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيماسوى ذلك والعام اذاخص منه البعض يفيد الظن فيماعداه والظن كاف لغرضنا اذلاندعى فى هذه المسئلة ازيدمن الظن اذلاقاطع فيه لانفيا ولااثباتا وهذا هوالمراد من كون المسئلة ظنية والا فلا كلام فى انها من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الاللعجز عن القطع واليقين ثم المذكور فى شرح المقاصد انه خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذلافضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران عليها ماعدارسل الملائكة وهوظاهر ﴿ قوله ولاشك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وأدخل فى الاخلاص فيكون افضل لايقال عبادة الملائكة اكثروادوم اذهم يسبحون الليل والنهار لايفترون والاخلاص الذى به « وبالتقديم » قوام العمل ويرجى قبوله فيهم اصدق ويقينهم اقوى لان طريقهم العيان لاالعيان والمشاهدة لاالمراسلة وهم من البشر اتقى وعلمهم ازكى لانا نقول قدثبت بالحديث ان افضل الاعمال احزها والترجيح بالدوام والكثرة غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب مالايترتب على مايزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة وباقى الصفات كونها اقوى وازيد فى الملائكة غير مسلم وماذكر فى بيانه لايفيد بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل ﴿ قوله والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية

ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثانى ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى * علمه شديد القوى * وقوله تعالى * نزل به الروح الامين * ولاشك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قداطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وماذلك الالتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود اولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى

دون الاسلامية) فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام وكون كمالهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع ممنوع عندنا وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم وباقى المقدمات مسلمة عندنا ايضا وان اختلف المأخذ لكنها لا تفيد الافضلية بمعنى كثرة الثواب بل او فرض تمام جميع المقدمات لا يفيد ها ايضا بل نقول جميع الادلة المذكورة فيما بعد او فرض صحتها وتمامها لاتدل الاعلى كثرة فضائلهم وكمالهم لا على كثرة ثوابهم عندالله كما هو المطلوب الذى يجتهد فى اثباته وفقنا الله للفوز بهذا المرام * كما وفقنا لاختتام الكلام * ثم الحمد حق الحمد * لمن له حق الحمد * والشكر جل الشكر لمن كل له الشكر * والصلاة اطرا لمن انلج من اطراه * على محمد خير البرية * وعلى متبعيه على الملة الحنيفية * السمحة البيضاء النقية * تمت بعون الله تعالى *

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى * لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون * فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس فى مثله الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لاقائل بالفصل بين عليه السلام وغيره من الانبياء والجواب عنه ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغى ان يكون ابناله لانه مجرد لأب له وقال الله تعالى * وتبرئ الاكمه والابرص وتحيي الموتى * بخلاف سائر العباد من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة المقربون الذين لاب لهم ولاام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو فى امر التجرد واظهار الآثار القوية لا فى مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

م

نحمد الله على ماوفقنا لاتمام طبع هذا الشرح المتين * المتداول بين علماء
الدين المبين * للعلامة الثاني * سعد الملة والدين التفتازاني على
متن العقائد النسفية * في اصول الملة الحنيفية مرتبا في هوامشه حاشية
المولى مصلح الدين الكستلي * بترتيب بديع بهي * وذلك في زمن
مؤيد عقائد اهل السنة الامجاد * اعني به السلطان ابن السلطان السلطان
الغازي (عبد الحميد) خان ثاني * لا زالت رياض دولته
محفوفة بأزهار المعارف والعلوم * وما برحت رايات
شوكته محفوظة بعناية الملك الحي القيوم *
في اواسط صفر الخير من سنة ست وعشرين
وثلثمائة والف * من هجرة
من له العز والشرف

ويتلوه بلطف ربنا المتعالي * اتمام طبع حاشية الخيالي
محفوفة الهوامش والحواشي * بحاشية المولى البهشتي